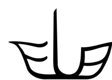
Mihail-Radu Solcan

Filosofia științelor umane: o introducere

Mihail-Radu Solcan

Filosofia științelor umane
O introducere



editura universității din bucurești ®

2012

Referenți științifici:

Prof.univ.dr. Romulus Brâncoveanu
Conf.univ.dr. Sabin Totu

Cuprins

Capitolul 1

Introducere

Principala ambiție a acestei cărți este să ofere o perspectivă asupra filosofiei științelor umane pe baza studiilor de caz, a exemplelor de cercetări din aceste discipline. Cititoarea sau cititorul nu vor găsi deci un tablou făcut doar din rezumate ale diverselor puncte de vedere din studiile și monografiile consacrate problemelor filosofice ale științelor umane.

Avem sentimentul vag că există în jurul nostru o lume umană, că mai degrabă decât „gândesc, deci exist" este valid un argument care sugerează că „interacționez cu alții, deci exist". Undeva ni se pare că ființează și o lume a stelelor, ca să-l pastișăm pe Kant. Influențează ea lumea oamenilor, cum ne sugerează astrologia? Pe cine să credem? Cum descoperim ceva despre „toate cele ce sunt"? Cu ajutorul filosofiei.

Filosofia este o activitate perfect legitimă, de a afla cum se articulează „toate cele ce sunt", dar și de a înțelege rostul unei existențe cum este cea pe care o ducem. Ca orice întreprindere umană, ea are o formă naivă și una care se debarasează de presupoziții insidioase. În cele ce urmează, arătăm felul în care încercăm, în cartea de față, să evităm capcanele în care poate cădea cercetarea filosofică.

1.1 Filosofia și călăuzele sale

Filosofia poate fi concepută ca o cercetare primă, nu în sensul că ar fi deprinsă înaintea altor cercetări sau le-ar preceda în sens temporal. Este primă pentru că stabilește locul legitim al altor cercetări, pe baza analizei unor principii prime ale existenței.

Exemplul clasic de asemenea demers este în *Metafizica* lui Aristotel. Științele au la el un obiect, sunt περί τι (sunt despre ceva - *Metafizica*, 997a). Dar aceste obiecte, pentru a fi cercetate, trebuie să existe. Or, despre ceea ce există, din perspectiva existenței, ne vorbește filosofia primă (*Metafizica*, 1026a).

Într-un eseu contemporan de filosofie sistematică, de altfel foarte interesant, William Desmond dezvoltă ideea că terenul predilect al filosofiei este ființa în sensul ei de mijlocire, de zonă intermediară, dar și de intermediere; filosofia este un discurs despre „între".[1] Filosofia poate deci spune nu doar că există ceva sau altceva, ci și cum există (ca mediere, în acest caz). De unde însă provin resursele pentru un asemenea discurs? „Noi suntem întotdeauna deja la mijloc"[2]; problema n-ar fi decât să faci mintea să lucreze, pentru a exploata această situație. Ea este cel puțin în stare să-și pună întrebări cu privire la limitele a ceea ce este la mijloc."[3] A rămâne însă la întrebări este prea puțin; în fond, Desmond ne-a vorbit deja despre *anumite* calități ale ființei (mijlocirea, medierea).[4] A spune însă efectiv mai mult, cum o și face în eseul său, prezintă riscul derapajului, al discursului despre ființe care sunt doar *puse* de filosofie. Este ceea ce am numit pe parcursul cărții de față „capcana ontologică" (a se vedea secțiunea 6.2.1.1). Când cade în capcana aceasta, discursul filosofic poate fi o poveste captivantă despre om, despre ființă (cu sau fără majusculă), dar rămâne doar atât, o poveste. Filosofia nu este pur și simplu un gen de artă.[5]

Din motive care sunt discutate în secțiunea 6.1.3, modul clasic de a concepe filosofia și-a pierdut atracția sub impactul ascensiunii științei moderne a naturii. Aici merită doar remarcat că, oricum am înțelege filosofia primă, ea are nevoie de un set de instrumente de investigație proprii și trebuie să se bazeze pe rezultatele obținute cu aceste unelte.

Kant a sugerat o strategie diferită pentru filosofie. Rezultatele științei sunt date, filosofia nu-și pune problema dacă sunt posibile. Rostul filosofiei

[1] A se vedea William Desmond, *Philosophy and Its Others* (New York: SUNY Press, 1990)

[2] Desmond, *Philosophy*, p.18.

[3] Desmond, *Philosophy*, p.20. Spre deosebire de omul de știință, filosoful își pune întrebări despre „ființa însăși a lumii" (*ibidem, p.33*).

[4] În carte, Desmond ne explică și ce înseamnă „a fi etic" sau „a fi religios", ceea ce înseamnă o deplasare a discursului dincolo de întrebări. Lucrul acesta este evident și în articolul lui Desmond despre teatru ca o punere în scenă a lui *între* - v. William Desmond, „The Theater of the *Metaxu*: Staging the Between", în *Topoi*, 30, 2011, pp.113–124.

[5] Asta în ciuda faptului că unii critici literari cred că filosofia este una dintre provinciile peste care ei păstoresc.

este să arate cum sunt posibile.[6] La Kant, capcana ontologică este ocolită. Nu avem mijloace pentru a spune ceva despre un lucru, dacă este *tratat doar* ca lucru în sine.[7]

Din perspectivă istorică, abordarea lui Kant a condus, în cele din urmă, la filosofia științei. Legătura nu este însă chiar atât de directă pe cât s-ar părea.[8] În primul rând, în *Critica rațiunii pure*, obiectivul principal este deslușirea capacităților cognitive ale omului, dar și aici se produce o alunecare către psihologie. Așa cum remarcă Herbert Schnädelbach, Kant distinge analiza filosofică a cunoașterii de cercetarea acesteia în mod empiric, de către psihologie. În practică, separarea nu este însă tranșantă, așa că o mare parte din *Critica rațiunii pure* ține de psihologia cunoașterii. Problema, în timp, cu asemenea analize de factură psihologică este că se

[6] Aceasta, în exprimarea lui Kant, este chiar o situație norocoasă. Iată ce spune el: „...avem totuși norocul să putem spune cu certitudine că o anumită cunoaștere ... este reală și ne este dată, și anume *matematica pură* și *fizica pură*: Avem ... cunoștințe ... care nu sunt tăgăduite și despre care nu avem voie să ne întrebăm dacă sunt posibile (de vreme ce ele există ca atare), ci numai *cum sunt posibile*" - Kant, *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățișa drept știință*, traducere de Mircea Flonta și Thomas Kleininger (București: Editura Științifică și Enciclopedică, 1987), p.69.

[7] Kant scrie, de pildă, explicit despre lucrul în sine: „legile naturii nu vor putea fi niciodată cunoscute *a priori* pornind de la obiecte, atâta vreme cât obiectele nu vor fi considerate în raport cu o experiență posibilă, ci ca lucruri în sine (*sondern als Dinge an sich selbst betrachtet werden*)" - Kant, *Prolegomene*, p.93. Kant explică, de altfel, în termenii sistemului său, de ce așa ceva nu poate avea loc: „**Natur** *ist das* **Dasein** *der Dinge, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist* (*Natura* este *existența* lucrurilor în măsura în care aceasta este determinată de legi universale)" - *ibidem*, p.91 - și suntem prinși într-o dilemă distructivă dacă lucrurile sunt *tratate* în sine; nu le putem aborda atunci nici *a priori* pentru că am fi forțați să întreprindem o analiză conceptuală, dar noi vrem să aflăm nu doar ce rezultă din analiza conceptuală a lucrurilor, ci ceea ce se adaugă lucrului ca o realitate; nu putem încerca nici o abordare *a posteriori*, pentru că nu avem o experiență a lucrului respectiv. Interpretat așa, Kant nu este agnostic. El sesizează capcana ontologică a unei discuții despre lucruri în sine. Discuția ar putea avea loc, la urma urmei, căci lucrurile sunt *gândite* ca fiind în sine și am putea să exploatăm posibilitatea de a gândi pe mai departe despre ele, dar fără nici o garanție că rezultatul este câtuși de puțin relevant pentru realitate.

[8] În volumul dedicat chestiunilor de interes general din filosofia științei, în *Handbook of the Philosophy of Science*, secțiunea cea mai consistentă consacrată lui Kant este cea în care Stathis Psillos analizează temeiurile metafizice ale explicației la Kant [59: 114–117]. Temeiuri ale explicației se găsesc însă și la alți filosofi din trecut. *Mutatis mutandis*, discuțiile despre metoda științei sau alte aspecte ale științei sunt și ele vechi. Părinții filosofiei științei, în versiunea ei actuală, erau însă membri ai Cercului Vienez și ei aveau serioase rezerve critice față de Kant.

învechesc, sunt depășite de către noi cercetări.[9]

Pe de altă parte, Kant consideră rezultatele fizicii și matematicii din vremea sa ca fiind de netăgăduit. Or, fizica lui Newton nu mai are, după Einstein, un asemenea statut.[10] Nici în cazul matematicii, lucrurile nu sunt așa de simple. Ce ar fi de netăgăduit? Analiza matematică de factură clasică? Sau analiza matematică în stil constructivist?[11]

În cele ce urmează, fizica sau matematica sunt exemple de călăuze ale filosofiei. Fără ele filosofia nu se poate mișca, dar călăuzele nu sunt absolut sigure. Pot foarte bine să se priceapă doar la o zonă bine definită. La urma urmei, fizica newtoniană este totuși o călăuză destul de bună, la viteze sensibil mai mici decât aceea a luminii.

Caracterul nesigur al călăuzelor filosofiei se vede de îndată ce am încerca să trecem dincolo de preferința lui Kant pentru matematică și fizică. Ce s-ar întâmpla dacă am alege psihiatria?

În manualul de diagnostic și statistică al Asociației Americane de Psihiatrie, în ediția din 1968, homosexualitatea era considerată o boală. Era prima pe lista devierilor sexuale.[12] În 1974, s-a renunțat la caracterizarea homosexualității drept o boală. Treptat, s-a renunțat chiar la formulări de genul „este un comportament non-standard". Curios poate, pentru o disciplină care vrea să aibă statut de știință, eliminarea homosexualității dintre boli s-a decis în urma unui vot.[13]

Acceptarea psihiatriei ca o călăuză pentru filosofie, cel puțin în 1968, ar fi pus mult mai multe probleme decât cele legate de caracterul de tăgăduit sau nu al susținerilor călăuzei. Cu ce fel de călăuză avem de a face în acest caz? Se conduce ea doar după criteriile științei? Sau are încorporat un set de valori, care depind de mentalitățile dominante în societate? (Pentru

---

[9]Herbert Schnädelbach, *Introducere în teoria cunoașterii* (Pitești: Paralela 45, 2007), pp.22–23.

[10]Pentru analiza schimbărilor declanșate în fizică de teoria relativității și impactul lor asupra filosofiei științei, a se vedea introducerea lui Jeremy Butterfield și John Earman la *Philosophy of Physics* [17: XIII-XIV, XIX-XX].

[11]Pentru problemele filosofice ale matematicii constructiviste, a se vedea Charles McCarty, „Constructivism in Mathematics" [51: 311–343].

[12]American Psychiatric Association, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, ediția a doua (Washington: American Psychiatric Association, 1968), p.44.

[13]Schimbarea concepției psihiatrilor americani despre homosexualitate a avut loc înainte de a se elabora o a treia ediție a manualului de diagnostic. A se vedea, Rick Mayes și Allan V.Horwitz, „DSM-III and the revolution in the classification of mental illness", în *Journal of the History of Behavioral Sciences*, vol.41, nr.3, vara 2005, pp.258–259.

analiza efectelor opțiunilor valorice în cercetarea științifică a se vedea aici secțiunea 6.7.2.)

1.1.1 Privirile călăuzelor

Metafora călăuzelor este utilă și pentru că ne îndeamnă să ne întrebăm de ce ar fi limitat numărul lor la două, matematica și fizica. Efectul acestei restrângeri poate fi nu doar curios, ci chiar înșelător. Pe bună dreptate, William Desmond se întreabă de ce roșul ar fi văduvit de conotații emoționale. Așa se întâmplă dacă luăm drept singură călăuză știința modernă a naturii. „Roșul este doar roșu; nu este cald sau înspăimântător, ori reconfortant, ori ademenitor; roșul este un roșu indiferent.”[14] Știința empirică a naturii ne conduce la o anume idee de fapt. Mulți filosofi au fost tentați să respingă faptele, dar nici aceasta nu este o soluție. Nu schimbarea călăuzelor pare să fie problema, ci lărgirea cercului lor.

Într-o foarte inspirată serie de conferințe [72], Maurice Merleau-Ponty vorbea despre o serie de priviri asupra lumii (a se vedea finalul secțiunii 6.2.1.1). O casă va fi privită într-un fel din perspectiva fizicii și cu totul diferit de pictorițe sau pictori. Diversitatea școlilor artistice accentuează chiar această multiplicitate a privirilor.

După Merleau-Ponty, filosofia are și ea un mod de a privi lumea. Punctul de vedere dezvoltat în cartea de față este radical diferit; filosofia n-are o privire, este oarbă. Este lipsită de simțuri proprii. În sensul acesta, ideea mult folosită de filosofie ca o viziune despre lume n-are sens. Filosofia nu are o un mod *de a vedea* lucrurile. Nu are o privire suplimentară, alta decât acelea ale fizicienilor, pictorilor, animalelor sau nebunilor, ca să enumerăm unele dintre privirile de care vorbește Merleau-Ponty.

Filosofia se orientează după privirile călăuzelor sale. Ea nu este, de altfel, propria sa călăuză. Ea doar se confruntă cu eterogenitatea privirilor călăuzelor.

Dacă ar fi doar una-două călăuze și privirile lor ar fi omogene, filosofia nici nu și-ar mai avea rostul. Călăuzele ne-ar spune ele cum se articulează „toate cele ce sunt”. Chiar și condițiile care fac posibilă existența călăuzelor ar putea fi lămurite de metodologia lor.

[14] William Desmond, *Philosophy*, pp.66-67.

1.1.2 Uneltele

La Aristotel, logica este un instrument (όργανον), dar are și o vocație ontologică. Lucrul acesta se vede lesne în examinarea de către stagirit a principiului non-contradicției în *Metafizica* IV (cartea Gamma).

În filosofia mai nouă, uneltele sunt de împrumut. Logica simbolică, în primul rând, este o unealtă de tip matematic. Nu doar limbajul ei, ci și conceptele ei de bază se potrivesc cu universul matematicii.[15]

Setul de unelte a devenit și el eterogen. Unei logici bivalente i se opun o serie întreagă de logici polivalente. S-au dezvoltat și alte logici non-standard.[16]

Impactul observațiile privitoare la capcana ontologică se simte din plin și la nivelul uneltelor. Acestea nu mai au relevanța ontologică de altădată.

Evitarea capcanelor ontologice are deci drept consecință faptul că discuțiile filosofice despre ființe sau obiecte nu mai au un caracter prim. Este ușor să oferi exemple, relativ recente, de abordări opuse. Când autorul acestei cărți era student, prin anii '70 ai secolului trecut, manualele oficiale de filosofie din România insistau asupra caracterului fundamental al disputei dintre materialism și idealism. Oricum ai fi luat această idee, ea conducea la o abordare în orizontul unei filosofii prime. Altă idee oficială atunci, reformulată într-o terminologie actualizată, era că materialismul trebuie cuplat cu o logică paraconsistentă. Filosofia, în această versiune, era pe calea cea bună dacă adoptă un materialism combinat cu o logică paraconsistentă.

Insistența asupra contrastului fundamental dintre materialism și idealism face însă obscure alte opoziții dintre abordările filosofice, opoziții care s-ar putea să fie mult mai relevante. De pildă, unii filosofi sunt interesați de validitatea unor inferențe. Hume este un exemplu. Centrarea aceasta pe inferențe conduce desigur la o legătură cu logica, la acordarea unei mari importanțe corectitudinii logice.[17] Alți filosofi nu doar resping centrarea

[15]Cine nu crede în prezența unor unelte împrumutate n-are decât să citească articole de filosofia științei. Dăm un exemplu între multe altele: David B.Malament, „Classical Relativity Theory” [17: 239–273]. Articolul presupune cunoștințe de geometrie diferențială, cel puțin atâta cât este necesar ca să parcurgi un manual standard de teoria relativității.

[16]Pentru logicile polivalente, a se vedea Siegfrid Gottwald, „Many-Valued Logics” [52: 675–722]. Pentru alte logici non-standard, inclusiv cele paraconsistente, a se vedea *Philosophy of Logic* [52].

[17]Despre logică înțeleasă ca un studiu al inferențelor vezi în Jaakko Hintikka și Gabriel Sandu, „What Is Logic?” [52: 13–14].

pe inferențe, ci contestă chiar rolul logicii în filosofie.[18] Stilul lor este unul narativ, vădit opus celui inferențial.

Unde încearcă să se plaseze cartea de față? Preferința este pentru o filosofie focalizată pe argumentare. Ce unelte se folosesc în acest scop? O bună idee o oferă o carte precum aceea a lui Arne Naess, *Communication and Argument* (SWAN VII [76]). Mai ales capitolul final, cel despre discuția eficientă, este cât se poate de relevant.

În contextul științelor umane, discuția devine, de cele mai multe ori, dificilă nu din pricina chestiunilor foarte sofisticate de ordin tehnic. Referirile tendențioase, prezentarea tendențioasă a vederilor altora, ambiguitățile insidioase, punerea pe seama oponentului a unor opinii pe care acesta nu le susține și altele sunt pericolele reale.

Folosirea argumentării în limba naturală are și un alt avantaj. Interesul pentru inferențe nu acaparează tot discursul. Se poate acorda un loc și celeilalte abordări, cea care încearcă să surprindă „povestea", „intriga" subiacentă.

1.1.3 Tălmăcire și mediere

Filosofia, dacă nu dă un cadastru ontologic, dacă nu arată ce obiecte sunt în proprietatea unei științe sau alteia, dacă uneltele ei sunt eterogene, nu prototipuri ale unor metode fără rivali, dacă n-are văz, ci apelează la viziunea călăuzelor sale, ca orice orb, dacă nimic nu pare a-i fi propriu, ci tot ce folosește este de împrumut, nu se dizolvă cu totul? Lucrurile nu stau câtuși de puțin așa. Argumentul se bazează pe eterogenitatea călăuzelor.

Pașii principali ai argumentului referitor la rolul filosofiei pot fi schițați în felul următor. În primul rând, de ce suntem condamnați să apelăm la călăuze care nu vorbesc la unison? De ce n-am urma sugestia lui Kant și nu ne-am baza doar pe matematică și fizică? Științele umane sunt un bun contraexemplu, în acest caz. A te baza, în cazul lor, doar pe călăuzele kantiene înseamnă să cauți matematică peste tot în științele umane și să încerci să operezi o reducere la enunțurile fizicii sau măcar o unificare metodologică. Nimic din toate acestea nu rezistă în practică. Este mult mai înțelept să accepți că pot exista călăuze diferite.

[18]Pentru o discuție punctuală despre contestarea rolului logicii în filosofie a se vedea aici secțiunea 6.6.2.

În al doilea rând, chiar curiozitatea pură ne îndeamnă să apelăm la sfatul cât mai multor călăuze. Filosofii au căutat, ce-i drept, puncte de plecare bine asigurate. În cartea de față, demersul este unul opus; diversitatea, pluralitatea este luată drept teren de start.

În al treilea rând, călăuzele nu vorbesc aceeași limbă. Aici începe să se contureze un rol pozitiv pentru filosofie, care nu doar ascultă mesaje venite dintr-un Turn Babel. Ea trebuie să găsească soluții de traducere.

În sfârșit, călăuzele se contrazic, de multe ori, una pe alta. Filosofia trebuie să găsească un mod de a media.

O mijlocire extrem de importantă trebuie operată atunci când sunt în joc norme. Din nou, științele umane sunt un bun exemplu. Pot fi luate deciziile de acceptare a normelor sau de respingere a lor doar pe baza rezultatelor cercetării științifice? Dacă nu, care este totuși relevanța acesteia pentru opțiunile cu caracter normativ?

Trebuie inserată o notă aparte cu privire la relația filosofiei cu limbajul. Curente filosofice influente, precum filosofia analitică sau fenomenologia, au o predilecție vădită pentru limbaj. De unde vine oare acest interes pentru limbaj? Folosind metafora călăuzelor, putem observa imediat că filosofia trebuie cumva să comunice, să interacționeze cu ghizii săi. Limbajul, deși nu este o alegere neapărat obligatorie, este una firească. De aici și ideea că filosofia are totuși un teren care-i este familiar, cel al limbajului.

Din perspectiva filosofiei analitice, prezentarea, am putea zice, clasică a importanței limbajului pentru filosofie este cea din studiul lui Putnam „Language and Philosophy" (Putnam [86: 1–32]). Putnam urmărește două axe foarte importante: prima vizează întrebarea „ce înseamnă a avea un concept?"; a doua privește discuția despre lucruri și fapte. A avea un concept, arată Putnam, nu ține de conținuturi mentale, ci de capacitatea (*ability*) de a utiliza limbajul. Un animal poate să aibă imaginea unei cărți, poate să-și pună capul pe ea, dar n-are conceptul de carte (cf. Putnam [86: 3]). În cazul lucrurilor care pot fi percepute cu ajutorul simțurilor, progresul l-a reprezentat trecerea de la o perspectivă ontologică asupra lor (de pildă, aceea că lucrurile sunt mănunchiuri de senzații) la un limbaj în care se pot formula propoziții în care sunt invocate datele senzoriale (cf. Putnam [86: 3]).

Ceea ce spune Putnam despre limbaj este foarte important pentru că filosofii, îndeosebi cei de tendință analitică, tind să se refugieze în analiza conceptuală. Pentru ei, filosofia este analiză conceptuală. Dacă a avea un concept înseamnă a avea o capacitate lingvistică, atunci rezultă imediat că analiza conceptuală depinde de lucrul cu limbajul.

Analiza conceptuală se lovește însă de obstacole, dacă este făcută în virtutea presupoziției că filosofia ar implica o investigație nemijlocită a limbajului. Un concept filosofic faimos este cel de propoziție analitică; adevărul unor asemenea propoziții ar putea fi stabilit doar pe baza înțelesurilor termenilor. După cum spune James Ladyman, un exemplu banal de propoziții analitice devenite totuși false este cel al propozițiilor despre atomi; inițial, termenul „atom" însemna indivizibil, dar el s-a păstrat și a fost folosit pentru sisteme de particule (Ladyman [60: 79–80]). Exemplul este banal în contextul discuției despre analiticitate; propozițiile analitice despre atomi, în sensul vechi al termenului, rămân analitice. El nu este deloc banal însă în contextul discuției despre investigațiile filosofice. Acestea tind să devină rătăciri printre analize conceptuale, dacă se bazează pe simpla familiaritate cu limbajul. Filosofia, ca să zicem așa, trebuie să fie la curent cu schimbările intervenite într-un limbaj sau altul, iar acest lucru nu se poate face decât prin intermediul călăuzelor ei.

Singurul limbaj cu care poate întreține o relație directă este, pentru filosofie, propriul ei limbaj. Filosofia are terminologia (mai corect spus, terminologiile) ei; iar lucrul acesta nu este pur și simplu banal.

Ideea simplei familiarități cu limbajul natural este și ea greșită. Filosofia nu se poate lipsi de călăuzirea oferită de lingvistică.[19]

În genere, în cazul oricărui fel de limbaj, filosofia are nevoie de călăuze. Logica și lingvistica, poezia și orice forme de artă care folosesc limbajul ș.a.m.d. sunt călăuze indispensabile. De aceea, în cartea de față, este adoptat punctul de vedere că filosofia n-are nimic de zis în mod direct despre limbaj (pentru discuția legată de lingvistică și filosofie a se vedea în special secțiunea 6.1.5.1).

1.1.4 Călăuze și încredere

Trăsnitul, nebunul nu prezintă prin definiție încredere. Stârnesc suspiciune prin chiar natura comportamentului lor. Sunt interesanți însă, filosofic, pentru că explorează alternative, răvășesc ceea ce pare de neclintit. Se gândesc la ceea ce pare de negândit.

[19]Ca și-n cazul altor științe, dacă filosofia persistă în cercetarea directă, apare un *efect de absorbție*. Cercetările filosofice reușite sunt omologate în lingvistică, rezultatele lor sunt integrate în rețeaua de rezultate a lingvisticii. Nu este greu să ne convingem de acest lucru parcurgând *Encyclopedia of Language and Linguistics* [16].

Dar astrologul, parapsihologul, psihanalistul sau analistul social de factură marxistă? Sau chiar cine se ocupă cu metafizica? Ce grad de încredere li se poate acorda? Sunt teoriile lor clar demarcate sau nu de acelea ale științei? Dacă-ți pui astfel de întrebări, trebuie să formulezi o filosofie a științei.

Filosofia științei, așa cum arată ea astăzi, s-a născut în cadrul Cercului Vienez, un grup de filosofi pentru care științele naturii, în special, și matematica erau călăuzele în care filosofia putea avea încredere. Spre deosebire de Kant, ei nu admiteau însă judecățile sintetice *a priori*. Iar Carnap voia să arate cum prin analiza logică a limbajului poate fi depășită metafizica.[20]

Ascensiunea filosofiei științei este un fenomen relativ recent, petrecut între anii treizeci și șaizeci ai secolului trecut.[21] Marile discuții cu privire la natura științei în general s-au prelungit către sfârșitul anilor șaizeci și perioada imediat următoare. Trei credem că sunt conceptele în jurul cărora gravitează marile concepții despre natura științei.

Primul concept este cel de *fapt* (în sens empiric). Știința acceptă enunțuri doar pe baza examinării faptelor. Filosofia științei, astfel concepută, se bazează pe o rafinare a faimosului *dictum* al lui Hume: când luăm în mână un volum, trebuie să ne întrebăm, spune filosoful scoțian, „*Conține el oare un raționament abstract privitor la cantitate sau număr?* Nu. *Conține el oare vreun raționament întemeiat pe experiență cu privire la fapte și existență?* Nu. Încredințați-l atunci focului, căci nu poate conține nimic altceva decât sofisme și iluzii” (Hume [49: secțiunea 132]).

Este interesant să examinăm partea a doua a principiului lui Hume, cea relevantă pentru știința empirică. Hume vorbește despre un raționament. Deci ar trebui să existe o logică dedicată studiului unor astfel de inferențe. Carnap și cei care au urmat direcția sa au propus o logică inductivă. În premisele inferențelor dintr-o asemenea logică trebuie existe referiri la fapte. Faptele care concordă cu un enunț ne permit să tragem o concluzie cu privire la credibilitatea enunțului respectiv.[22]

[20]A se vedea Friedrich Stadler, „History of the Philosophy of Science” [17: 577–658].

[21]Stadler [17: 577–658] ia în discuție intervalul 1930-1960 ca pe unul paradigmatic pentru dezvoltarea filosofiei științei. În această perioadă, cei care gravitau în jurul Cercului Vienez au părăsit Europa continentală și au găsit un loc în mediul academic anglo-american.

[22]Strâns legată de acest demers în care analiza logică a științei gravitează în jurul faptelor, este concepția conform căreia înțelesul propozițiilor științei este dat de procedurile de verificare cu ajutorul faptelor. Pentru dificultățile acestei concepții, a se vedea introducerea la Putnam [86]. Forma inițială a introducerii a reprezentat-o comunicarea lui Putnam

A doua noțiune în jurul căreia gravitează o mare concepție despre natura științei este cea de *problemă*. După Popper, știința este rezolvare de probleme. Soluțiile propuse la o problemă sunt conjecturi. Ele sunt supuse celor mai severe teste posibile. Selecția este cea care elimină conjecturile falsificate; nu sunt admisibile drept soluții la probleme decât enunțuri falsificabile. Popper respinge însă logica inductivă. Raționamentul de bază pentru el este unul deductiv: teoria are consecințe; falsificarea unei consecințe înseamnă că teoria trebuie revăzută. Revizuirea nu este una neapărat imediată; de altfel, nu este nici instantaneu clar ce anume conduce la falsificarea teoriei, nici cum ar putea fi construită una mai bună. Popper dezvoltă pe larg această concepție în *Logica cercetării* [82].

Al treilea concept ține de felul în care am interpreta noi *The Structure of Scientific Revolutions* (1962) de Thomas Kuhn. Noțiunea lămuritoare ar fi, după noi, cea de *rezultat* al unei cercetări. După Kuhn, rezultatele nu se acumulează, ci cunosc cicluri de acceptare și respingere. Acceptarea rezultatelor este făcută de către o comunitate științifică. Kuhn este interesat de felul în care membrii comunității produc noi rezultate științifice. Pentru aceasta, în perioadele normale, se ghidează după rezultate paradigmatice. Perioadele revoluționare aduc cu sine respingerea vechilor rezultate și adoptarea unor noi rezultate paradigmatice. Pentru modul în care Kuhn însuși își vedea propria concepție a se vedea *The Road since Structure* [58].

Cartea de față încearcă să adopte o strategie a cerințelor minimale față de toate cele trei concepte-cheie menționate mai sus. Ea nu se referă la probleme, ci pur și simplu la întrebări. Știința este un alt fel de a răspunde la întrebări (vezi secțiunea 5.3). Nu se referă la fapte, ci la colectarea de date; cerința este ca modul de colectare a datelor să fie accesibil examinării publice, o cerință extinsă și la prelucrarea datelor. În sfârșit, partea cea mai importantă privește conceptul de rezultat. Acesta este central pentru modul în care este privită știința în această carte. Rezultatele sunt incluse în rețele. Omologarea rezultatelor se face în virtutea unor reguli; știința este o instituție, în sensul de sistem de reguli. Membrii comunității științifice pot să urmeze regulile instituției fără să le înțeleagă. Filosofia științei trebuie distinsă de discipline precum teoria cunoașterii, epistemologia socială, psihologia cercetării, sociologia științei sau istoria științei.

Cel puțin de la Bacon încoace, filosofii interesați de știință au fost urmăriți de problema metodei științei. Răspunsurile au fost foarte diferite. Carnap

„Philosophy of Language and Philosophy of Science" la conferința din 1974 a Asociației de Filosofia Științei.

a insistat asupra logicii inductive. Popper a susținut metoda ipotetico-deductivă.

Cartea de față adoptă o interpretare a criticii lui Feyerabend la adresa ideii de metodă a științei (a se vedea Feyerabend [34]). Orice metodă este bună, dacă permite obținerea unui rezultat (respectând însă un set de cerințe și constrângeri). Deci nu este vorba despre adoptarea ideii că orice metodă merge pur și simplu. Morala este totuși că nu există o metodă anume a științei. Există o varietate de metode.

În unele cercuri filosofice, tot ce este legat de filosofia științei este etichetat drept „pozitivism”. Conotația este una negativă, gândirea filosofică ar fi devenit, sub impactul filosofiei științei, mecanică, ar reduce totul la fapte, concepute într-un mod foarte îngust. Nimeni nu poate fi, desigur, împiedicat să dea o utilizare sau alta unui cuvânt. „Pozitivism” capătă însă astfel o sferă mult prea extinsă și o încărcătură emoțională mult prea inflamată.

Din perspectiva filosofiei științei, pozitiviste sunt doar concepțiile care gravitează în jurul conceptului de fapt. Popper și Kuhn sunt critici ai pozitivismului. Notabilă este și critica făcută de către Kuhn conceptului de fapt.

S-ar putea, în ciuda precizărilor anterioare, ca și lucrarea de față să fie socotită „pozitivistă” de către unii. În sine, nu-i nici o problemă aici; pozitivismul are o sumedenie de merite. Totuși, pur și simplu, există diferențe; în niciun caz, nu se pune aici accentul pe fapte, inducție și verificare. Mai există, de asemenea, un aspect asupra căruia cititoarea sau cititorul trebuie avertizați, distanța luată față de metafora fundamentelor.

În literatura de filosofia științei, cel mai adesea, demersul filosofic este caracterizat drept unul îndreptat către edificarea fundamentelor unei științe sau alteia. Aici folosim altă metaforă și avem alte intenții. Metafora este aceea a suprastructurilor. Filosofia are de spus ceva în aria suprastructurilor științei.

„Suprastructură” este, în limba română, un cuvânt împrumutat din franceză. Interesant este că, în franceză, Émile Littré distingea două sensuri ale acestui termen: în cazul podurilor, de exemplu, suprastructura este partea aflată deasupra apei; cel de-al doilea sens este cel de structură superfluă a unei clădiri. La figurat, este partea adăugată în mod inutil la o carte.[23] Mai în glumă, mai în serios, se poate spune că filosofia științei este, pen-

[23] Émile Littré, *Dictionnaire de la langue française* (Paris: Hachette, 1889), vol.4, p.2085.

tru unii oameni de știință, o suprastructură în sensul figurat al cuvântului franțuzesc. Filosofia științei trebuie să navigheze între disprețul unor filosofi pentru „pozitivism" și tratarea ei ca o structură superfluă de către unii oameni de știință.

Marile dispute cu privire la natura și metoda științei au scăzut treptat în intensitate, în ultimele trei decenii ale secolului trecut. Lucrul acesta se vede și în ampla trecere în revistă a filosofiei științei, în șaisprezece volume, coordonată de Dov Gabbay, Paul Thagard și John Woods.[24] Doar primul volum [59] este dedicat problemelor de interes general. Semnificativ este că pe coperta sa figurează fotografii reprezentându-i pe Carnap și Popper. Restul volumelor sunt consacrate problemelor particulare diverselor științe. Am menționat deja pe cele privitoare la filosofia fizicii [17], matematicii [51], logicii [52].

Cum sunt reprezentate științele umane în *Handbook of the Philosophy of Science*? Volumul 12 este are drept obiect psihologia și știința cogniției [95]. Volumele 13 și 14 sunt dedicate economiei și lingvisticii. Volumul 15 are ca temă filosofia antropologiei și sociologiei [97].

Simpla pregătire a unui volum despre filosofia lingvisticii este foarte importantă, deși întrebarea lui Auroux [4] privitoare la cauzele lipsei unei filosofii veritabile a lingvisticii își menține, în parte, actualitatea.

Cel puțin o absență este notabilă, cea a filosofiei istoriei. N-ar fi vorba despre filosofia istoriei în sens tradițional, ci despre problemele filosofice ale cercetării științifice a istoriei.

1.1.5 Știința și disciplinele umaniste

Deși pare curios, nu-i foarte ușor să explicăm, în introducere, ce se înțelege prin *științe* umane. Riscăm să cădem în ceea ce am denumit mai sus o „capcană ontologică". Dacă definim întâi știința, creăm, în ontologia noastră, o ființă numită „știința"; vom căuta apoi să potrivim această ființă eluzivă cu displinele pe care vrem să le analizăm filosofic.

Capcanele ontologice sunt întinse de unele dintre întrebările care par cele mai inocente: Cum definiți ...? Care este obiectul acestei cercetări? Filosofia este o artă de a examina critic, între altele, presupozițiile întrebărilor. În acest caz concret, este o artă de a nu cădea într-o capcană ontologică.

[24] Pentru structura volumelor, inclusiv a celor în curs de apariție în timpul redactării cărții de față, a se vedea pagina de internet *Handbook of the Philosophy of Science*, la adresa <http://www.johnwoods.ca/HPS/>.

Alt exemplu de întrebare care pare inocentă este: „Care au fost principalele momente ale formării unei științe a limbii?” Întrebarea pare ingenuă, dar presupune că „momentele” sunt identificate în virtutea unui concept de știință deja conturat. Dar atunci ce rost mai are să examinăm istoria lingvisticii? Doar pentru a ilustra felul în care se apropie tot mai mult de un ideal al cercetării științifice?

Dacă încercarea de a răspunde la întrebarea „cum s-a format știința limbii” vrea să pună în evidență specificul lingvisticii ca știință, atunci suntem antrenați într-un cerc vicios. Știm deja (pe calea filosofiei?) ce anume este știința și tot ceea ce identificăm sunt momentele în care cercetarea devine „cu adevărat” științifică. Or, un asemenea demers n-are cum lămuri ce anume înseamnă, în contextul investigării limbii, știință.

Ce putem face pentru a nu eluda întrebarea cu privire la abordarea științifică a studiului limbii? Oricare ar fi până la urmă conceptul de „știință a limbii”, trebuie să existe niște cotituri în cercetarea limbii. Putem să tratăm aceste cotituri ca pe niște semne al căror înțeles se conturează mai bine în lumina dezvoltărilor ulterioare.

Raționamente asemănătoare putem face în cazul științei economiei sau studiului științific al minții. Discuția, de altfel, se poate aprinde lesne. În cazul economiei, sunt în joc și multe pasiuni. Ceea ce pentru unii este știință autentică, pentru alții nu-i decât ideologie sau chiar simplu exercițiu propagandistic, pus în slujba unor interese de grup.

Vom folosi strategia denumită aici metaforic a „călăuzelor filosofiei”. Propunerea noastră este să adoptăm un cerc larg de călăuze. Se fac, nu doar de către birocrați, deosebiri între „științele sociale” și „științele umaniste”. Ele sunt deliberat ignorate aici.

Alegerea călăuzelor nu este una cu totul oarbă. Ea se bazează pe intuiții preliminare. Călăuzele trebuie să-i spună filosofiei cum se vede ceva care, în mod vag, ar putea fi caracterizat drept „viață socială”, „acțiune umană”, „psihic omenesc” și orice este legat de „lumea omului”.

Istoria filosofiei oferă și ea indicii. Impactul disciplinelor umaniste a fost extrem de limpede în secolul trecut. Dacă pozitivismul logic stă sub semnul matematicii și al fizicii, curente precum structuralismul sunt influențate de evoluții din lingvistică și antropologie. La rândul ei, gramatica generativă a produs o schimbare și-n psihologie, dar *și-n* filosofie.

Alteori, filosoful devenit istoric, Foucault, provoacă filosofia. Interesată tradițional de rațiunea și/sau simțurile omului, filosofia este chemată să acorde atenție și „experienței nerațiunii”, precum au făcut-o arta, literatura

(Foucault [36: 21, 26]). Pe de altă parte, tratamentul nebuniei este vădit împletit cu evoluția instituțiilor societății. Psihiatria ar trebui și ea luată în considerare când vorbim despre cercul acestor discipline umaniste.

Există apoi reperele din literatura de specialitate. Sfera largă a sintagmei „științe umane" este clar ilustrată de antologia lui Denis Hollier [47]. Ignorând fundalul ontologic trasat de către Hollier, disciplinele sunt, în ordinea din antologie: psihologia, sociologia, geografia umană, istoria tehnicii, economia, psihanaliza, antropologia, lingvistica, semiotica și istoria. În cartea de față, cercul celor zece discipline din antologia lui Hollier este mai extins, dar lista anterioară oferă o bună idee despre ce ar intra, până la urmă, sub cupola conceptului de științe umane.

Cazul geografiei umane este cât se poate de instructiv. Consultarea unei enciclopedii ample, precum aceea editată de către Kitchin și Thrift [57], coroborează rapid includerea de către Hollier a geografiei umane în cercul științelor umane. Există în enciclopedie nu doar articole despre hărți, ci și despre geografia economică, politică, populație și probleme sociale și culturale. Numărul articolelor despre filosofie și geografie este de-a dreptul impresionant. Pe de altă parte, este limpede că nu toată geografia intră sub cupola științelor umane. Meteorologia are, din punct de vedere metodologic, convergențe fascinante cu științele umane, dar nu se înscrie în cercul acestora. Fizica și chimia sunt disciplinele pe care se bazează, în acest caz, cercetarea.

Alegerea, de la bun început, a unui cerc foarte bine delimitat de călăuze ale filosofiei pe tărâmul disciplinelor umaniste are mai puțină importanță. Este mai degrabă recomandabil ca, la debut, cercul călăuzelor să fie cât mai larg cu putință. În fond, este sarcina filosofiei să discearnă între ele, să le examineze credibilitatea. În urma acestui proces, se va contura și raportul dintre sfera științei și sfera disciplinelor umaniste.

Un lucru mai trebuie, de asemenea, remarcat. Trebuie operată o distincție clară între filosofia științei și metodologia cercetării dintr-o disciplină sau alta. Metodologia cercetării din lingvistică, psihologie sau economie este o chestiune internă a disciplinei respective. Din păcate, în special din pricina focalizării pe „fundamente", multe cărți și reviste de filosofia științei conțin material care ține clar de metodologia cercetării dintr-o disciplină sau alta. În asemenea texte, filosofia este practic sufocată de chestiuni care țin, de fapt, de specialitatea respectivă. Nu este o întâmplare că, în asemenea cazuri, limbajul și uneltele folosite sunt cele ale disciplinei în cauză.

Din cele spuse mai sus nu rezultă că metodologia cercetării dintr-o disciplină determinată nu este interesantă din punct de vedere filosofic. Este interesantă, dar în măsura în care este un punct de plecare, nu un scop în sine. Este chiar extrem de relevantă atunci când lucrarea tratează metodologii folosite în mai multe discipline. Dăm un singur exemplu: metodologia cercetărilor calitative. Metodele calitative se folosesc în științele sociale (Berg [8]). Ele se întâlnesc și în cercetarea din lingvistică (Heigham și Croker [45]). În primul rând, studierea lor este un leac pentru cei obsedați de ideea că singurele cercetări științifice sunt cele cantitative. În al doilea rând, se pot pune în lumină conexiuni de ordin metodologic între diferite discipline umaniste.

1.2 Originile cercetărilor umaniste

Platon era fascinat de matematică. Amintirile nu erau pentru el amintiri de genul celor pe care le deapănă un Xenophon în *Anabasis*, ci amintiri despre o lume a ideilor. Aristotel este interesat de cercetarea empirică și este părintele unor discipline precum psihologia, știința politică sau chiar economia. Totuși, știința prin excelență nu pare a fi pentru nici unul dintre filosofii vechi legată de disciplinele umaniste.

Firul unora dintre abordările actuale din cercetărilor umaniste pare a fi mai ușor de regăsit în autori precum Tucidide. Sunt și alte lecturi din autori vechi, pe care mulți îi pomenesc cu respect, dar asupra textelor cărora se mai apleacă doar puțină lume. Lucrul acesta este cât se poate de regretabil, pentru că în scrierile primilor autori care au cultivat cercetările umaniste putem detecta probleme pe care încercăm și astăzi să le rezolvăm.

1.2.1 Cercetările lui Herodot

Cuvintele limbii grecești vechi, în contexte antice, nu numai că n-au adesea înțelesurile pe care le asociem noi astăzi cu ele, dar sunt și pline de viață, sunt mai provocatoare.

În marele dicționar al limbii grecești al lui Dimitrakos,[25] primul sens al

[25]Dimitrios V. Dimitrakos (1875-1966) a conceput dicționarul său, Μέγα Λεξικόν της Ελληνικής Γλώσσης (Atena: Ekdotikos Oikos Dimitrakou, 1933-1950), ca pe o imagine a vocabularului întregii limbi grecești, de la greaca veche la cea modernă. În forma sa extinsă, dicționarul are 15 volume. Paginile din dicționar sunt numerotate în continuare;

termenului „istorie” stă sub semnul *cunoașterii*[26]. Acest sens este prezent la Herodot, *Istorii* II, 118:

εἰρομένου δέ μεο τοὺς ἱρέας εἰ μάταιον λόγον λέγουσι οἱ Ἕλληνες τὰ περὶ Ἴλιον γενέσθαι ἢ οὔ, ἔφασαν πρὸς ταῦτα τάδε, ἱστορίῃσι φάμενοι εἰδέναι παρ᾽ αὐτοῦ Μενέλεω. [27]

Herodot discută despre războiul troian cu niște preoți[28] și vrea să știe „dacă sunt sau nu basme cele spuse despre războiul cu Troia”[29]. Tălmăcirile răspunsului preoților pot fi destul de diferite. În versiunea Feliciei Ștef, preoții „au cunoștință de fapte chiar din istorisirile lui Menelaos”[30]. La Godley, formula este „*they had inquired and knew from Menelaus himself*”. (A se vedea *situl Perseus.*) Discrepanța dintre traduceri este însă lesne explicată dacă ținem cont de cele aflate din dicționarul lui Dimitrakos. Istorisirile sunt relatări, iar istoria este o cercetare în care cunoașterea se obține pe baza relatărilor. În cazul războiului troian, trebuie să fie vorba desigur de un lanț de relatări. „Preoții” au poate în vedere un prim preot care s-a interesat direct de cele întâmplate și apoi transmiterea de la o generație de preoți la alta a relatării.

Chantraine, în dicționarul său etimologic,[31] discută originile termenilor referitori la „istorie” în articolul despre οἶδα [32]. Chantraine explică de ce ἵστωρ, cel care știe ceva, martorul, este legat de acest termen.

Este vorba despre distincția între diverse tipuri de cunoaștere. Cunoașterea obținută pe baza unor relatări, a unor mărturii se distinge de cea obținută recurgând la demonstrații. Modelul lui Platon este cel de-al doilea tip de cunoaștere. Practic nu este de mare folos să ne uităm în scrierile

în total sunt 8056 de pagini. A apărut și o ediție în 9 volume (Atena: Akademia, 1953), pe care Dimitrakos a rezumat-o într-un singur volum de 1526 de pagini. Ediția condensată nu cuprinde citate cu trimiteri, ci doar cuvintele și înțelesurile lor în diversele epoci ale limbii grecești.

[26]Dimitrakos, vol.7, p.3478.

[27]Herodot, *Istorii*, ediție bilingvă, volumul 2, traducere notițe istorice și note de Felicia Ștef (București: Teora, 1998). Textul grecesc este accesibil și pe Internet pe situl proiectului Perseus, la adresa <`http://www.perseus.tufts.edu/hopper/`> (dimpreună cu traducerea în engleză a lui A. D. Godley, 1920).

[28]Din contextul cărții a doua par a fi preoți din Egipt, dar nu este limpede exact despre ce preoți este vorba. A se vedea și prefața Feliciei Ștef la cartea a doua a *Istoriilor*, p.21.

[29]Traducerea Feliciei Ștef, p.127.

[30]Ibidem.

[31]Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* (Paris: Klincksieck, 1968).

[32]Acesta este un vechi perfect, cu sensul de „știusem”.

vechilor filosofi greci pentru că acolo nu găsim un interes susținut pentru cercetarea bazată pe relatări.

Toată drama științelor umane este însă deja declanșată dacă ne gândim la problemele care decurg din cunoașterea bazată pe relatări. Pentru a putea formula o relatare, trebuie recurs la memorie. Deja intră în joc subiectivitatea umană. Dificultatea constă în încercarea de a găsi un mod de a controla relatările sau de a le corobora cu dovezi neafectate de subiectivitatea umană. Sunt o sumedenie de probleme care decurg de aici, dar nu le putem examina pe toate deodată. Trebuie să le analizăm pe rând.

Herodot este perfect conștient, în *Istoriile*[33] sale, că relatările sunt partizane. Sunt, de altfel, pe parcurs numeroase cazuri de relatări contradictorii. Chiar în pasajele cu care se deschide opera lui Herodot figurează un exemplu foarte interesant.

Herodot povestește felul în care a care a ajuns în Egipt prințesa Io, fiica regelui din Argos. Mai întâi, reproduce o relatare de sorginte persană, conform căreia negustori fenicieni au ajuns cu corăbiile lor la Argos și, înainte de a pleca, au răpit femei - printre ele fiind și prințesa Io - care veniseră la nave ca să cumpere mărfuri aduse de fenicieni.[34] Interesant este că Herodot ne spune și versiunea feniciană a poveștii despre Io. Conform acesteia, Io ar fi devenit iubita căpitanului fenician, ar fi rămas însărcinată și a plecat de bunăvoie în Egipt.[35]

Răpire sau fugă împreună cu omul iubit? Relatările invocate de Herodot, în cazul prințesei Io, conțin aprecieri foarte diferite. Herodot este interesant însă pentru că nu mizează pe o prezentare care să conțină doar o versiune a celor întâmplate. În fond, el își atinge scopul. În povestea despre Io, vrea să ajungă la concluzia că există o veche tensiune între Asia și Europa.

[33]În afara volumelor din ediția bilingvă menționată mai sus, există și alte traduceri românești din Herodot. Există o ediție în două volume (București: Editura Științifică, 1961 și 1964). Pasaje alese din Herodot, în traducerea lui Mihail Nasta, se găsesc și în antologia *Proză istorică greacă*, editată de D. M. Pippidi (București: Editura Univers, 1970).

[34]A se vedea Herodot I,1.

[35]A se vedea Herodot I,5.

1.2.2 Tucidide și amintirile demne de crezare

Scriind despre Războiul Peloponesiac, Tucidide se bazează adesea pe propria sa memorie. Caracterul operei[36] ne-am aștepta să fie marcat de tensiunile din viața acestui om. Ca general atenian, a participat, la început, la războiul pe care-l relatează. A fost exilat din Atena, din pricina unui insucces militar. Retras pe proprietatea sa din Tracia, scrie despre conflictul care-i opunea pe atenieni spartanilor.

Tucidide este absolut conștient de failibilitatea mărturiilor pe care și le transmit oamenii unii altora. Vulgul (οἱ πολλοί - Tucidide 1.20.1) nu-și bate capul cu cercetarea adevărului. Dispreț aristocratic pentru popor? Elitism? Sau pur și simplu Tucidide sesizează faptul că transformarea amintirilor fragile în cunoaștere cere o investigație aparte. Traducătorii moderni nu se sfiesc să introducă, în unele momente, ideea de „critică" a mărturiilor cu care lucrează istoricul. Așa, de pildă, se întâmplă în următorul pasaj de la începutul *Istoriei* lui Tucidide:

οἱ γὰρ ἄνθρωποι τὰς ἀκοὰς τῶν προγεγενημένων, καὶ ἢν ἐπιχώρια σφίσιν ᾖ, ὁμοίως ἀβασανίστως παρ᾽ ἀλλήλων δέχονται. (Tucidide 1.20.1)

Florea Fugariu traduce fragmentul de mai sus prin: „Căci oamenii își transmit unii altora ce au auzit despre ce s-a întâmplat înainte de ei, la fel de necritic, chiar atunci când este vorba despre întâmplări de la ei din țară."[37] În traducerea lui Jowett, din 1881, nu este vorba decât despre înclinația oamenilor de a accepta tradițiile; Hobbes, la 1628, vorbește de o acceptare „*without examination*", iar traducerea din 1910 de o transmitere făcută „*without applying any critical test whatever*".[38]

Cuvântul-cheie în pasajul din Tucidide este ἀβασανίστως. Înțelesul acestui termen combină două sensuri, cel de „fără cazne" și cel de „fără examinare atentă". În românește, am spune „fără să se căznească" sau „fără să se chinuie să cerceteze". Jakota spune că „oamenii primesc fără

---

[36]Textul în limba greacă al *Războiului Peloponesiac* este lesne accesibil pe situl Perseus, la adresa <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>. Fragmente în limba română, traduse de Florea Fugariu, sunt în antologia *Proză istorică greacă*, menționată anterior. O traducere integrală este cea a lui N. I. Barbu (București: Editura Științifică, 1966). Prima traducere integrală a fost realizată de M. Jakota (București: Casa Școalelor, 1941).

[37]În antologia *Proză istorică greacă*, p.185.

[38]Comparațiile acestea pot fi făcute cu ușurință folosind remarcabilele posibilități ale sitului Perseus.

să cerceteze"[39]; Barbu folosește și el aceeași soluție în traducerea sa[40]. Nu poate fi vorba deci despre un „spirit critic", într-un sens tehnic.

Până în ziua de azi distingem între amintirile care au mai mult o valoare literară decât una documentară. *Amintiri din copilărie* de Ion Creangă este pentru noi o lucrare literară și nu o cercetare istorică sau etnografică. A afla ce anume face din scrierea lui Creangă o lucrare literară și din *Războiul Peloponesiac* o cercetare din zona științelor umane ține de efortul filosofic de a trasa distincții conceptuale. În cazul acesta, nu trebuie să ne așteptăm la distincții foarte nete. Există și elemente de suprapunere. Opera lui Tucidide, ca și cea a multor altor istorici, are și o valoare literară. Semnificația acestei valori literare este de multe ori misterioasă, dar trebuie să aibă o legătură cu sentimentul de conectare la viața satului pe care ni-l dă Creangă, de transpunere într-o altă lume decât cea a unui oraș de la începutul celui de-al treilea mileniu.

Revenind la latura documentară a amintirilor utilizate într-o cercetare, ne putem întreba dacă nu cumva mărturiile directe sunt mai valoroase. Când Tucidide vorbește despre molima care a bântuit printre atenieni (Tucidide II, 47.3.), el este un martor direct, pentru că a suferit și el de boala respectivă (Tucidide II, 48.3). Nu este însă lesne să ne dăm seama ce anume era acea ἡ νόσος . Semnele bolii sunt descrise amămunțit de către Tucidide, dar nu este facil de identificat boala. În traducerea sa, N.I.Barbu adoptă ipoteza tradițională că era vorba despre ciumă. Istorici ai medicinei rețin și ipoteza unei epidemii de tifos.[41]

Să fie oare mai de preț amintirile atunci când este vorba despre bătălii și dispute politice? Când spartanul Brasidas a pornit în expediție împotriva Amphipolisului, Tucidide era la comanda flotei ateniene, lângă insula Thasos (Tucidide IV, 104). Cetatea Amphipolis s-a predat lui Brasidas, iar Tucidide a fost acuzat, la Atena, că nu a intervenit suficient de repede pentru a salva situația. Urmarea a fost exilul. Putem bănui lesne presiunea sufletească pe care o exercită un asemenea eveniment. Ce-i drept, Tucidide susține că nu s-a lăsat pradă gândurilor de a se răzbuna descriindu-i în culori negre pe inamicii săi politici din Atena. Exilul i-ar fi dat, de fapt, posibilitatea de a călători și în cetățile aliate din tabăra peloponesiacă;

[39] Traducerea lui Jakota, p.52.

[40] Traducerea lui N.I.Barbu, p.158.

[41] Folke Henschen în *The History and Geography of Diseases* (New York: Longmans, 1966) este de părere că descrierea lui Tucidide operează cu termeni mult prea generali și greu de interpretat (p.4). Se decide totuși să avanseze ideea că a fost vorba despre tifos (pp. 64-65).

astfel a putut vedea lucrurile în chip echilibrat. Perioada exilului, susține Tucidide, a fost una în care putea „să afle unele lucruri în liniște”[42].

Pentru a ne da posibilitatea să înțelegem modul de gândire al celor aflați în conflict, Tucidide folosește o metodă foarte interesantă. Întrerupe relatarea sa pentru a ne înfățișa discursuri ale celor implicați. Este greu de verificat gradul de exactitate cu care el reproduce discursurile. De multe ori, este probabil că inserează ceea ce ar fi fost de așteptat să spună personajele. Efectul este însă unul de iluminare a amintirilor privitoare la cursul evenimentelor, cu argumente în care sunt cântărite avantajele și dezavantajele unui curs sau altul al acțiunilor sau sunt discutate instituțiile celor aflați în conflict.

Lucru curios, politicienii - în discursurile reproduse de Tucidide - mint destul de rar. Nicias, de pildă, în discursul său ținut în fața atenienilor, nu le spune direct că se îndoiește de putința de a cuceri Sicilia. Le înfățișează însă dezavantajele expediției în Sicilia (Tucidide VI, 9-14). Altfel, discursurile sunt fără ocolișuri înșelătoare. De la bun început, putem vedea argumentele lui Archidamos, unul dintre regii spartani, calculele pe care și le face cu privire la bani sau corăbii (Tucidide I, 80). Chiar dacă sunt mai elaborate, discursurile lui Pericle nu sunt mai puțin limpezi în privința socotelilor pe care și le face: mizează pe superioritatea flotei și finanțelor Atenei (Tucidide I, 141-142).

Ar fi ușor de construit o versiune a filosofiei științelor umane analizând doar textul lui Tucidide. N-ar fi însă înțelept să procedăm așa. Pe de o parte, ar trebui cumva să dăm o lămurire pentru lipsa de interes a vechilor filosofi pentru astfel de scrieri și pentru absența, practic, în vechime, a ideii de filosofie a științelor umane. De asemenea, ar fi greu să explicăm ponderea pe care o au secolele al XIX-lea și al XX-lea în dezvoltarea științelor umane.

Războiul Peloponesiac este una dintre marile cărți ale lumii nu doar pentru că reproduce după o cercetare atentă amintirea pe care a lăsat-o lungul conflict dintre Atena și Sparta. Dacă ar fi numai atât, atunci ar fi extrem de lesne să-l imiți pe Tucidide. Colecțiile de amintiri atent examinate ar fi automat cărți de luat în seamă. Nu este așa pentru că sunt de depășit obstacole formidabile: impactul propriilor gusturi, al pasiunilor și vederilor politice asupra scrierii, cerința de a furniza explicații ale acțiunilor pe care le întreprind oamenii și, nu în ultimul rând, nararea doar a ceea ce este semnificativ.

[42]Tucidide V, 26.5, traducerea lui N.I.Barbu.

Chiar din pasajele acestei secțiuni, se vede, de asemenea, cum investigarea structurii textului ca atare sau compararea traducerilor joacă și ele un rol. Or, în acest caz, este vorba de un demers ce ține tot de cercetarea umanistă. Examinarea unei cărții precum cea a lui Tucidide nu se poate face decât pas cu pas, în urma unor incursiuni în aria altor cercetări umaniste și degajând treptat conceptele filosofice necesare luminării demersurilor proprii acestor cercetări.

1.2.3 Cercetări erudite în Grecia Veche și Bizanț

Investigarea fiecărui detaliu al unui text, împărțirea sa atentă după o structură potrivită, comentariile, notele, analiza gramaticii textului, toate acestea n-au apărut în perioada modernă. Ele sunt cunoscute încă din Antichitate. Muncii pur filologice i se adaugă, încă din Grecia Veche, biografiile, istoriile școlilor de gândire, dicționarele. Oricărei studente sau student de la Filosofie le este familiar Diogene Laerțiu.

Limba acestor cercetări erudite, arată Eleanor Dickey, este una aparte. Greaca erudiților are formulele ei, are o sintaxă aparte. Tehnica indicării surselor are regulile ei. Lunga istorie a limbii grecești conduce și ea la deosebiri considerabile între exprimările clasice și cele ale erudiților, care sunt, în majoritatea lor, cercetători dintr-o epocă post-clasică (Dickey [25: 107 ș.u.]).

Gramatica tradițională este și ea produsul acestei lumi a erudiției antice (Dickey [25: 123]).[43]

Una dintre lucrările cele mai prețioase este enciclopedia *Suda*. A fost elaborată în Bizanț, spre sfârșitul secolului al X-lea. Deși poate părea o operă târzie, este o sursă extrem de prețioasă de informații, pentru că se bazează pe izvoare mai vechi, acum pierdute. Dimensiunile ei sunt considerabile; are aproximativ 30000 de intrări (a se vedea Dickey [25: 90–91]).

Enciclopedia *Suda* are și o altă semnificație: ea pune în evidență importanța filierei bizantine, pe care se face legătura dintre erudiția antică și cea modernă.[44]

[43] Un glosar al termenilor gramaticali grecești se găsește în Dickey [25: 219–265].

[44] Pentru utilitatea *Suda*, a se vedea și aici finalul secțiunii 5.1.4.

1.2.4 Hobbes și Tucidide

Thomas Hobbes (1588 – 1679) a fost contemporan cu zorii științei moderne a naturii. A și avut ambiția de a schimba investigarea politicii după modelul cercetării moderne a naturii. Semnificația operei sale a făcut însă și obiectul unor contestații aprige. Unul dintre criticii acerbi ai lui Hobbes, în secolul trecut, a fost Leo Strauss.

John Aubrey (1626 - 1697), care l-a întâlnit pe Hobbes, povestește în faimoasele *Brief Lives* că, la Malmesbury, de unde era de fel, Hobbes a învățat greaca veche cu Robert Latimer.[45] Când a ajuns la Oxford, a fost în stare să traducă din Euripide în latină. Viața pe care a dus-o imediat după terminarea colegiului, susține Aubrey, l-ar fi făcut însă aproape să uite latina. A avut ocazia, probabil, să cultive din nou limba latină, sub influența lui Bacon, pe care, spune Aubrey, l-a ajutat să-și traducă unele dintre eseuri în latinește.[46] Impactul latinei asupra lui Hobbes trebuie să fi fost foarte adânc. R. Anthony, în prefața traducerii sale a *Leviatan*-ului, spune că engleza lui Hobbes este „o latină anglicizată".[47] Cunoștințele de greacă ale lui Hobbes erau și ele remarcabile. Așa se face că, în 1628-1629, prima sa publicație o reprezintă traducerea masivei istorii a Războiului Peloponesiac de Tucidide.

Cele spuse justifică aprecierea lui Leo Strauss că, într-o primă etapă, Hobbes este sub influența umanismului. Hobbes este un cunoscător erudit al marilor clasici. Strauss insistă asupra preeminenței lui Aristotel, deși, în chiar pasajul din Hobbes pe care-l aduce în sprijinul afirmației sale, este menționat elogios și Tucidide.[48]

O a doua mișcare în gândirea lui Hobbes este atribuită însă de Strauss influenței istoricilor greci, în special a lui Tucidide. Tucidide explică acțiunile umane cu ajutorul pasiunilor.[49] Era o cotitură, dar încă nu o ruptură.

Ruptura vine, după Strauss, sub influența matematicii și a fizicii.[50]

[45] John Aubrey, „Thomas Hobbes", în *Brief Lives*, volum editat de Oliver Lawson Dick (Londra: Secker și Warburg, 1950), p.148.

[46] Aubrey, „Thomas Hobbes", p.149.

[47] Thomas Hobbes, *Léviathan*, traducere în limba franceză de R. Anthony (Paris: Giard, 1921), p.IV.

[48] Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes* (Chicago: Chicago University Press, 1952), p.32.

[49] Leo Strauss, *Hobbes*, p.109.

[50] Dacă este să-l credem pe Aubrey, Hobbes avea patruzeci de ani atunci când, din întâmplare, ochii i s-au oprit asupra unui exemplar din *Elementele* lui Euclid, deschis pe o masă de bibliotecă (John Aubrey, „Thomas Hobbes", p.150). În orice caz, în peregrinările

Strauss vorbește de o despărțire completă de tradiție, de autorii clasici. Hobbes vizează acuratețea și lipsa distorsiunilor pătimașe din cercetările de geometrie și fizică, deși terenul pe care se mișcă este agitat de pasiuni.[51]

Leo Strauss critică despărțirea de clasici în cartea sa despre filosofia politică a lui Hobbes, dar tonul este mult mai acid în cartea sa despre dreptul natural și istorie. Aici portretul lui Hobbes este mai concis, trasat din tușe aspre, iar critica mai ascuțită. Strauss îl apropie pe Hobbes de epicurieni; „binele este în chip fundamental identic cu plăcutul"[52]. Hobbes este însă modern pentru că sistemul său este bazat ateism politic. Așa ceva nu exista în Antichitate. Hedonismul politic și ateismul politic sunt o combinație modernă și întrețin între ele o legătură specială.[53]

Discuția despre ateismul lui Hobbes este una complicată. Filosoful englez nu s-a declarat, desigur, niciodată în mod explicit ateu. În plus, sensul termenului „ateism" în epoca lui Hobbes era unul mai larg. Strauss are în vedere mai degrabă o implicație a sistemului lui Hobbes: la Hobbes, omului îi este frică de semeni, nu de puteri nevăzute.[54]

Sunt însă mai multe fire ale interpretării date de Leo Strauss raporturilor dintre Tucidide și Hobbes care se rup la o încercare mai atentă a rezistenței lor. Mai întâi, referirea lui Hobbes la Aristotel este mai mult o formulă-șablon, nu neapărat dovada unei înclinații veritabile. Biograful din secolul al XIX-lea al lui Hobbes, Croom Robertson, spune că filosoful englez era un lector erudit, dar care pare să fi întors spatele lui Platon și Aristotel; nu există nici o dovadă că i-ar fi studiat atent. Îl atrăgeau istoricii și poeții. A tradus nu doar opera lui Tucidide, ci, spre sfârșitul vieții, a tălmăcit în versuri și pe Homer.[55] Alt fir care nu rezistă la Strauss este cel al temei pasiunilor. Strauss vorbește, în cartea despre Hobbes, în chip generic, despre pasiuni la Tucidide. În cartea despre dreptul natural, nici nu-l pomenește pe Tucidide într-un context legat de ideile lui Hobbes. Asta deși Strauss a scris destul de mult despre Tucidide. Istoricul grec are în

---

sale prin Italia, Hobbes l-a întâlnit pe Galilei, în 1636, când Hobbes trecuse cu mult de patruzeci de ani.

[51]Leo Strauss, *Hobbes*, pp.136–137.

[52]Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago și Londra: The University of Chicago Press, 1953), p.169.

[53]Ibidem. *Mutatis mutandis*, o versiune românească a unui asemenea tip de demers critic este discutată în secțiunea 2.2.1.1.1. Strauss și cei care adoptă abordări asemănătoare resping modernitatea ca atare și pe teoreticienii acesteia.

[54]A se compara cu Leo Strauss, *Natural Right*, p.198.

[55]George Croom Robertson, *Hobbes* (Edinburgh și Londra: William Blackwood, 1886), p.17.

vedere trei motive ale acțiunii umane; ele sunt enunțate explicit în discursul solilor atenieni în Sparta. În traducerea lui Hobbes, ele sună așa: Atena și-a dezvoltat puterea „*as chiefly for fear, next for honour, and lastly for profit*" (Tucidide I.75.3)[56]. Leo Strauss, care comentează pasajul în conferințele Page-Barbour din 1962, observă că, imediat după aceea, Tucidide (în I.76.2) inversează ordinea și vorbește despre „onoare, frică și interes"[57]. Punerea pe primul plan a onoarei i se pare importantă lui Strauss, care apreciază că Imperiul Atenian este justificat de onoare și nu de urmărirea profitului.[58] Ceea ce încearcă să mențină Strauss, în chip forțat, este unitatea clasicilor. „Clasicii au conceput regimurile (*politeiai*) nu atât în termenii unor instituții, cât în termenii *scopurilor* urmărite efectiv"; cel mai bun regim, în sens clasic, este cel care are drept țel virtutea.[59]

În fapt, cel care are dreptate este până la urmă Hobbes. Există două filoane ale tradiției clasice. Unul este cel al filosofilor și al viziunilor lor despre o politică ideală. Celălalt este cel cultivat de Tucidide, autor care are simțul realității și surprinde motivele umane nu totdeauna mărturisibile.

Fie că este o ruptură cu tradiția, cum crede Leo Strauss, fie că este continuarea în alt mod a unui filon deja existent, este demersul pe care-l propune Hobbes științific? Ar fi prematur să încercăm să răspundem în introducere la o astfel de întrebare. Merită însă menționat faptul că Strauss respinge ideea că ar fi vorba despre o știință. În termenii cărții de față, el îi reproșează lui Hobbes prezența unei chei valorice în cercetarea sa. Hobbes ar avea o idee de bine care se confundă cu urmărirea în acțiuni a ceea ce este plăcut, util.

Ce reușește totuși Hobbes să producă? Demersul științific, aplicat unor idei de genul că motivele acțiunilor umane trebuie căutate și-n zone mai puțin onorabile, precum frica sau dorința de câștig, forțează introducerea treptată a unor noțiuni tot mai abstracte. Până la urmă, se va vorbi despre utilitate, nu ca despre ceva concret, o plăcere senzuală sau chiar una

[56] *The English Works of Thomas Hobbes* (Londra: Bohn, 1843), vol.8, p.81. O examinare a textului grecesc și a diverselor tălmăciri ar fi instructivă, dar ne-ar îndepărta de subiect. Ajunge doar să spunem că, în traducerea lui N.I.Barbu textul sună așa: „mai mult de teamă, apoi din respect și, pe urmă, din interes" (București, Editura Științifică, 1966), p.190. Este ușor de văzut că versiunea aceasta pare a avea mai puțin sens decât aceea a lui Hobbes.

[57] Leo Strauss, „On Thucydides' War of the Peloponnesians and the Athenians", în *The City and Man* (Chicago și Londra: The University of Chicago Press, 1964), p.183.

[58] Strauss, „Thucydides' Peloponnesians War", p.211.

[59] Leo Strauss, *Natural Right and History*, p.193.

spirituală, ci ca despre o abstracție a noțiunii mai concrete de folos (a se vedea și aici secțiunea 3.3).[60]

1.2.5 Graunt, Petty, demografia și științele umane

„Lectura acestei broșuri nu ia mai mult de două ore" - sunt cuvintele lui John Graunt în dedicația pentru lordul Roberts (Graunt [80: 321]). Dacă am căuta ceea ce este captivant în cele o sută și ceva de pagini ale lui Graunt, probabil că ne-am opri la ravagiile ciumei. Graunt publică scrierea sa[61] în 1662, la începutul Restaurației în Anglia.[62] În ea vedem, ca să spunem așa, imaginea cantitativă a populației Londrei. Ceea ce se simte imediat la Graunt este o cotitură în direcția prelucrării de date empirice. Nu mai este vorba despre nici un sistem abstract, construit pe baze speculative și sprijinit doar pe raționamente.

Graunt este un inovator în materie de prelucrare a datelor. *Bills of mortality* se publicau de multă vreme la Londra. La început, sunt ceea ce sugerează numele lor - liste ale deceselor. De exemplu, o listă pentru anul 1603 consemnează, pentru fiecare săptămână, numărul de decese și câte dintre ele se datorau ciumei. În lista din 1606, apar trei categorii: botezuri, decese și decedați din pricina ciumei. În 1661, în schimb, putem afla mult mai multe despre cauzele deceselor. De pildă, au fost executate în acel an 16 persoane; ciuma a făcut doar 20 de victime.[63] Pe vremea lui Graunt, asemenea liste se tipăreau săptămânal. Graunt le-a analizat și a descoperit cum pot fi făcute corelații între datele consemnate în liste.

Unele dintre ideile lui Graunt pot să ni se pară foarte simple astăzi. De exemplu, el corelează numărul deceselor și al botezurilor, pentru a analiza creșterea populației (v. Graunt II.1 [80: 347]). Graunt a descoperit că o treime dintre copii mor înainte de a împlini patru sau cinci ani (v. Graunt

[60]Pentru epistemologia lui Hobbes, a se vedea secțiunea despre știința politicii din Emanuel-Mihail Socaciu, „Starea naturală ca experiment mental", în *Filosofia politică a lui Thomas Hobbes* (Iași: Polirom, 2001), în special p.224.

[61]*Natural and Political Observations made upon the Bills of Mortality* [80: 314–435]. Opera lui Graunt este disponibilă și pe Internet, <`http://www.edstephan.org/Graunt/graunt.html`>. A se vedea acolo și Ed Stephan, „A Life of John Graunt".

[62]Pentru comparație, *Leviathan*-ul lui Hobbes apare, în engleză, în 1651 și, în versiunea latinească, în 1668. Marea ciumă din Londra a avut loc în 1665–1666.

[63]*A Collection of the Yearly Bills of Mortality, from 1657 to 1758 inclusive; together with Several Other Bills of an Earlier Date* (Londra: Millar, 1759). Volumul reproduce și ediția a șasea, din 1676, a observațiilor lui Graunt. În 1603, Londra a fost o epidemie de ciumă.

II.12 [80: 349]). Ciuma este marea obsesie a acelor vremi. Graunt constată că au fost la Londra patru ani cu o mortalitate ridicată: 1592, 1603, 1625 și 1636 (v. Graunt IV.1 [80: 363]).[64]

Una dintre inovațiile lui Graunt a fost calcularea de proporții. De exemplu, el calculează proporția celor morți de ciumă din totalul deceselor (v. Graunt IV.2-5 [80: 364]). Proporția cea mai interesantă pe care o calculează Graunt este însă cea a celor care supraviețuiesc, la diverse vârste, dintre o sută de născuți. Nu existau în liste vârstele celor morți, așa că Graunt a făcut estimări pe baza cauzelor morții. De pildă, el a apreciat că ating, dintr-o 100 de născuți, vârsta de șase ani 64. La șaisprezece ani ajung 40; la douăzeci și șase de ani 25; la treizeci și șase 16; la patruzeci 10; la cincizeci și șase 6; la șaizeci și șase 3 și la șaptezeci și șase doar unul (v. Graunt XI.10 [80: 387]). Ceea ce a descoperit Graunt este principiul unei tabele de supraviețuire.[65]

Cât de numeroasă era populația întregii Anglii pe vremea lui Graunt? Graunt o estimează la peste șase milioane de oameni (v. Graunt VII.4 [80: 372]). Interesant este că, la acea vreme, nu exista o idee exactă despre populația Londrei. Graunt respinge, cu argumente, opiniile celor care credeau că erau două sau chiar șase milioane de locuitori în Londra. După calculele sale, erau aproximativ 384000 (v. Graunt XI.8 [80: 386]).

Graunt a fost unul dintre fondatorii cercetărilor demografice și statistice. Lucrurile devin și mai interesante însă dacă examinăm biografia sa.[66] Graunt s-a născut în 1620. Și-a făcut ucenicia într-o mercerie și avea să fie și el patronul unei mercerii. N-avea deci genul de studii ale învățaților vremii. Ca negustor, avea însă motive practice să fie interesat de listele cu decese (și nașteri). Ele permiteau estimarea populației și deci a potențialilor clienți. Graunt a trecut însă dincolo de un interes practic imediat și, cum am văzut, a pus bazele statisticii. A fost membru al Royal Society, în ciuda ocupației sale modeste, pentru acele vremuri; se pare că regele însuși a insistat ca să fie primit.[67]

John Graunt nu era un cunoscător erudit al autorilor clasici. Din sursele

[64] Marea ciumă din Londra a bântuit în anii 1665-1666, după publicarea observațiilor lui Graunt.

[65] A se vedea M.Greenwood, „The First Life Table”, în *Notes and Records of the Royal Society*, nr.1, 1938, pp.70–72.

[66] A se vedea articolul lui Philip Kraeger despre John Graunt, în *Encyclopedia of Population* [24: 472–473].

[67] A se vedea „Graunt's Life” [80: XXXIV–XXXVIII]. Pentru episodul primirii în Royal Society vezi p.XXXVI.

disponibile, rezultă doar că ar fi știut ceva latină și franceză. Era, cum s-ar spune, un om interesat de aspectele prozaice ale vieții.[68] În cercetările sale, se baza pe datele empirice și pe ingeniozitate în prelucrarea lor. Graunt a fost, indiscutabil, un alt fel de cercetător decât eruditul tradițional. El constituie până astăzi un model (a se vedea și aici pagina 246).

Mai aproape de stilul unui Thomas Hobbes, al cărui secretar a și fost o vreme, era William Petty. Petty nu s-a născut într-o familie aristocratică. A văzut lumina zilei în 1623, într-o familie de condiție modestă.[69] Când izbucnește războiul civil, Petty își continuă studiile medicale, pe continent, în Olanda și Franța. La Paris, face parte din cercul din jurul lui Hobbes. Revine în Anglia și ajunge medic în armata din Irlanda. Se alătură partizanilor lui Oliver Cromwell, dar „Restaurația nu-i aduce nici un necaz”[70] În 1660, când se întemeiază Royal Society, William Petty este printre membrii ei fondatori.[71] Petty a fost înnobilat în 1661.[72] Petty l-a cunoscut și a fost prieten cu John Graunt. Au existat chiar lungi discuții asupra contribuțiilor lui Petty la *Natural and Political Observations.*

William Petty a continuat dezvoltarea studiilor de statistică și demografie. Datele empirice folosite de către Petty sunt mai ales din Irlanda. A scris și despre populația Londrei. A scris și pe teme economice. În *Political Arithmetick* [80: 233–313], Petty dezvoltă ideea rolului diviziunii muncii.

Petty este tentat de construcțiile deductive, pornind de la principii abstracte. În același timp, Petty pune accent pe metodele cantitative. Când are date empirice la dispoziție, se bazează pe ele în raționamentele sale.[73]

Cazurile lui Graunt și Petty nu sunt însă identice. Graunt este interesant pentru că ne permite să evaluăm răspunsul la întrebarea dacă științele umane s-ar fi putut dezvolta independent de modelul științelor naturii. Or,

[68] Kraeger observă că, la Graunt, concepția despre populație este „în liniile ei de forță cea a unui negustor pragmatic” [24: 472]. El atrage însă atenția și asupra influenței concepțiilor politice și religioase ale vremii, în care se considera că populația are niște simetrii create prin voință divină.

[69] Pentru biografia lui William Petty a se vedea „Petty's Life”, în introducerea scrisă de Charles Henry Hull la operele economice ale lui Petty [80: XIII–XXXIII].

[70] „Petty's Life”, p.XXIII.

[71] A se vedea și situl Royal Society <`http://royalsociety.org/Catalogues/`> pentru baza de date referitoare la membrii societății de-a lungul timpului.

[72] „Petty's Life”, p.XXIV. Mai trebuie notat și faptul că Petty și-a păstrat moșiile dobândite în Irlanda, ca membru al armatei lui Cromwell.

[73] Pentru metodologia cercetărilor lui William Petty a se vedea James H. Ullmer, „The scientific method of Sir William Petty”, în *Erasmus Journal for Philosophy and Economics*, vol.4, nr.2, toamna 2011, pp.1–19.

la Graunt, cercetarea se dezvoltă exclusiv pe baza considerentelor generate de examinarea datelor cu privire la populație. Mai mult decât atât, statistica, printre ai cărei pionieri sunt Graunt și Petty, nu va fi folosită în științele naturii decât mult mai târziu. Nu era nimic de imitat, din acest punct de vedere, din științele naturii. Graunt este un om fără o formație clasică sistematică, dar și fără o pregătire specială în domeniile matematicii și fizicii. Este tipul de cercetător ghidat de simțul corelațiilor dintre datele empirice.

Pe scurt, științele umane ar fi dezvoltat oricum trăsături pe care Dilthey le atribuie științelor naturii. Contrapunerea științelor umane științelor naturii nu rezistă la un examen atent al cazurilor istorice concrete. Nu rezistă, de asemenea, nici ideea că științele umane sunt o simplă extensie a științelor naturii; metodele statistice dezvoltate de Graunt sunt un contraexemplu cum nu se poate mai clar.

1.3 Structura cărții

Când examinăm, din punct de vedere filosofic, o disciplină precum demografia, intuiția care se impune ca una deosebit de puternică este aceea că avem de a face cu o știință, în sensul în care înțelegem conceptul de știință în cazul cercetării moderne a naturii.[74]

Mai mult decât atât, există o conexiune și cu cercetarea medicală. John Graunt, despre care a fost vorba mai sus, este și părintele epidemiologiei.

[74]Caracterizările date demografiei ca știință pot să difere, chiar în aceeași sursă. De pildă, în marea enciclopedie (26 de volume) editată de Neil J.Smelser și Paul B.Baltes, *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences* (Amsterdam: Elsevier, 2001), demografia este „studiul proceselor de schimbare a populațiilor umane", în articolul despre istoria demografiei(p.3488). În articolul „Demographic Data Regimes", demografia este pur și simplu „studiul populațiilor umane, inclusiv a mărimii lor, structurii, distribuției în spațiu, caracteristicilor socio-economice, gospodăriilor și familiilor, migrației, forței de muncă și proceselor vitale" (p.3432); lipsește o referire explicită la dimensiunea temporală a acestor procese. Oricare ar fi diferențele din caracterizările generale, simpla consultare a articolelor despre tehnicile demografiei, cu nuanțele și rezervele de rigoare, este de natură să întărească intuiția că metodologia cercetării are similarități considerabile cu cea din științele naturii. Pentru nuanțe și ezitări, a se vedea articolul „Demographic Analysis: Probabilistic Approach" din enciclopedia citată (pp.3428–3432); este de notat că asemenea metode se aplică în epidemiologie sau biostatistică.

Pe scurt, demografia nu poate fi complet despărțită de științele naturii sau de cercetarea medicală. Ea are vădite elemente de continuitate cu aceste tipuri de investigații.

Pe de altă parte, cercetările din demografie ridică probleme care amintesc, fie și la o privire rapidă, de aspecte adesea întâlnite în cercetările umaniste. Amintim doar două dintre ele. Prima este legată de colectarea datelor. În cadrul recensământului românesc din 2011, ca să dăm un exemplu, se folosește categoria de „cap al gospodăriei".[75] Ea are o cheie valorică limpede; în fapt, este o întreagă ideologie patriarhală ascunsă în spatele acestei categorii. Evident, persoanele dintr-o gospodărie ar fi putut fi enumerate alfabetic; între aceste persoane era simplu apoi să fie consemnate relațiile de rudenie. A doua problemă este una legată de rezultatele de cercetare. Pot acestea lua forma unor predicții? Răspunsul este cât se poate de clar: nu există predicții în sensul celor din etapa clasică a științei moderne a naturii. Există proiecții, care reflectă tendințe din cadrul populației. Proiecțiile acestea implică prezența unor supoziții cu privire la modul în care populația va evolua în timp.[76]

În concluzie, demografia nu poate fi separată nici de ceea ce vom denumi, în mod prudent, discipline umaniste. Există o continuitate și cu aceste discipline.

Generalizând, ideea de *continuum* o aplicăm disciplinelor umaniste în ansamblu. Rămâne de văzut până unde și în ce straturi ale acestui continuum putem vorbi de știință. Pentru a nu cădea într-o capcană ontologică, nu construim întâi un concept de știință; vrem să evităm căutarea unei fantome printre disciplinele umaniste. Aplicăm ideea călăuzelor filosofiei; în cazul de față este vorba despre călăuze alese din zona disciplinelor umaniste. Lucrul acesta se reflectă în structura cărții. Al doilea 2, al treilea 3

[75] A se vedea <`http://www.recensamantromania.ro/instrumentar/`>, chestionarul despre gospodărie.

[76] A se vedea articolul lui Brian C. O'Neill și Wolfgang Lutz, „Population Projections and Forecasts" [24: 808–813]. Proiecțiile se bazează pe datele existente cu privire la populației. Lor li se adaugă presupuneri referitoare la modul în care valorile diversilor indicatori demografici vor evolua în timp (v.p.808). Interesant este că tehnica de bază a proiecțiilor folosește o idee pe care am văzut-o deja la John Graunt: aceea de a grupa pe vârste populația; restul nu este decât un calcul, sugerat și de tabela lui Graunt, referitor la ceea ce se-ntâmplă când indivizii trec în altă categorie de vârstă (cf.pp.808–809). Proiecțiile au incertitudinile lor și sunt elaborate sub forma unor variante (v.p.809 și figura 1 de la p.810). Unele transformări pot fi prezise aproape sigur - de pildă, că grupul celor peste șaizeci de ani va deveni, la nivel mondial, mai numeros decât al celor sub cincisprezece ani -, fără a se putea spune exact când se va produce fenomenul (v.pp.812–813).

și al patrulea 4 capitol introduc trei tipuri de asemenea călăuze.[77]

Ideea celor trei capitole care urmează introducerii este de a furniza o perspectivă din interior asupra științelor umane. Principiul urmat este acela că trebuie refuzată o analiză filosofică având un caracter *prim*. Cele trei capitole constituie, de asemenea, un rezervor de cazuri; cazurile acestea sunt utilizate apoi în analizele filosofice ulterioare. Pe cât posibil, am căutam ca în fiecare punct vital al unui argument să oferim și exemple din cercetări concrete.

Lipsa exemplelor în cercetările reale oferă și ea prilejuri de reflecție. De pildă, pomeneam mai sus faptul că, în demografie, se fac proiecții, se anticipează fenomene, dar nu se formulează predicții de genul celor din mecanica clasică. Nimeni n-ar fi mai interesate în predicții decât firmele de asigurări; ele ar vrea desigur să știe cât mai exact cât mai au de trăit clienții. În fapt, ele s-au confruntat cu proiecții care fie au subestimat declinul mortalității, fie au supraestimat tendința oamenilor de a trăi mai mult.[78] Dacă lucrurile stau așa, te poți întreba ce rost au discuțiile ample din literatura de filosofia științelor umane pe tema predicțiilor.

Lucrurile sunt chiar mai complicate. Dacă proiecțiile s-ar transforma cumva în predicții, în sensul clasic al cuvântului, atunci supozițiile cu privire la schimbările care intervin în valorile indicatorilor demografici ar avea statutul unor legi. Lipsa predicțiilor atrage atenția asupra lipsei unor legi, în sensul acestui concept din științele naturii.

S-ar părea că aici avem de a face tot cu un gen de capcană. Capcana ontologică ne invită la fabricarea de „obiecte de studiu", pe care apoi încercăm să le alocăm diferitelor științe umane. Capcana aceasta constă în credința că există metode de formulare a predicțiilor în asemenea cercetări (sau a legilor). Este vorba despre o capcană metodologică. Metodele devin niște fantome, inexistente în cercetarea reală, dar care bântuie viziunile referitoare la o cercetare ideală.

Pe scurt, n-are sens să luăm cu noi bagajul de concepte consacrate din

[77]Ele ar putea fi denumite „călăuza lingvistică", „călăuza economică" și „călăuza psihologică". Evident, cercul călăuzelor ar putea fi extins, dar am considerat că sunt acoperite astfel trei direcții, suficiente pentru a dezvolta apoi perspectivă filosofică asupra științelor umane.

[78]S.Jay Olshansky și Bruce A.Carnes, în „Biology of Aging and Longevity" [24: 29] dau exemplul Social Security Administration(SSA) din SUA. Formulele de calcul folosite de SSA au dus la acest gen de proiecții. Nici ideea că viața umană are limite biologice n-a dus la o rezolvare a problemei. Informațiile de natură biologică s-au dovedit și ele a fi deficitare (cf.p.30).

filosofia științelor naturii. Un exemplu frapant este cel al conceptului de ipoteză. Chiar și acest concept, care ar trebui, aparent, să fie omniprezent, este considerat uneori discutabil. „Ipotezele sunt mai degrabă tipice pentru științele naturii decât pentru științele sociale"([65: 10]) - spune Jane Sunderland. Ea se referă pe larg la cazul lingvisticii; aici, în locul ipotezelor, în cercetările empirice, se folosesc chestiunile de cercetat (*research questions*). În absența unei chestiuni de cercetat, a unei interogații clar direcționate, colectarea materialului empiric devine haotică. Desigur, chestiunile de cercetat trebuie operaționalizate.[79]

Capitolul al cincilea 5 încearcă să evite deopotrivă capcana ontologică și capcana metodologică. Analiza conceptului de știință se bazează pe studiul cazurilor din cercetările umaniste. Acestea au un caracter primar în raport cu investigația filosofică. De asemenea, conceptele din alte domenii ale filosofiei științei sunt reținute doar în măsura în care au sens în contextul științelor umane. Nu este presupusă existența unei metode a științei, care ar trebui să se regăsească automat și în științele umane.

Capitolul al șaselea 6 reflectă deplasarea de accent, anunțată deja, de la fundamentele cercetării către suprastructurile cercetării. Fundamentele sunt lăsate în grija metodologiilor de cercetare dezvoltate în interiorul fiecărei discipline. Filosofia își concentrează atenția asupra suprastructurilor cercetării. Acestea, în viziunea din cartea de față, sunt foarte dezvoltate în științele umane și ascund uneori chiar problemele cercetării ca atare. Este destul să spunem că, în cartea de față, discuția despre conceptul de interpretare este dusă la acest nivel al analizei suprastructurilor cercetărilor.

Capitolul al șaptelea 7 rezumă concluziile la care s-a ajuns în analizele desfășurate pe parcursul cărții.

Am încercat să păstrăm bibliografia finală în limite cât mai rezonabile. Ea este concepută ca un set de instrumente de lucru și lecturi care extind orizontul cărții. Lecturile sunt alese prin prisma semnificației lor pentru chestiunile tratate pe parcurs. Aceasta nu înseamnă că, în carte, se subscrie la toate punctele de vedere exprimate în lecturile recomandate la sfârșit. De multe ori, argumentele din cartea de față se opun unora dintre argumentele și ideile din lecturi.

Alegerea unora dintre lecturi, mai ales în zona instrumentelor de lucru, a fost uneori dificilă. A fost reținută, de pildă, în lista lucrărilor de referință

[79]Pentru mai multe detalii, a se vedea Jane Sunderland, „Research Questions in Linguistics" [65: 9–28]. Autoarea recomandă utilizarea unui tabel cu patru coloane: chestiunea de cercetat, datele necesare, datele colectate, analiza datelor (p.25).

enciclopedia științelor sociale, mai veche, editată de către David L.Sills [90] (și nu enciclopedia mai nouă, menționată anterior și aici în nota 74, editată de Smelser și Baltes). Am considerat că articolele din enciclopedia mai veche, deși n-au informații de ultimă oră, au o calitate deosebită. De asemenea, enciclopedia editată de Sills include un volum separat de biografii și, mai ales, un volum cu citate. Alegerea este probabil subiectivă; vârsta autorului, faptul că, în tinerețe, a consultat adesea enciclopedia editată de către Sills, disponibilitatea acesteia în formă tipărită, în București, au avut un cuvânt de spus. Situația, *mutatis mutandis*, este analoagă și în cazul altora dintre lecturi.

Bibliografia de la sfârșit poate fi folosită și ca un indice. Ea permite reperarea paginilor la care sunt menționate în carte respectivele intrări din bibliografie.

Separat de indicele inclus în bibliografie, există un indice de nume și teme semnificative.

Capitolul 2

Un prim drum către cunoașterea omului: studiul limbilor naturale

Studiul limbilor poate fi explicat de o serie de motive extrinseci. Pentru unii, este important să cunoască limba unor scrieri sfinte. Alții vor să ia contact direct cu textul unor autori clasici greci sau latini. În Vest, latina a fost multă vreme cultivată ca limbă a comunităților academice; în Est, greaca veche a fost folosită în sfera de influență bizantină, așa că există și o sumedenie de surse post-clasice în aceste limbi.

Ce ne interesează în continuare sunt studii determinate de un interes intrinsec pentru limbă. În primul rând, captivant este procesul de extindere a preocupărilor de acest fel dincolo de cercul limbilor clasice ale Europei. Apoi, nu trebuie neglijate nici eforturile de a edita în mod critic texte.

Compararea limbilor, căutarea unei „amprente genetice" pentru grupuri de limbi aveau să genereze o adevărată revoluție, ce a marcat întreg secolul al XIX-lea. Secolul trecut a fost mai interesat de structurile limbilor.

La urmă, dar nu în cele din urmă, nu trebuie să scape atenției modurile în care metode de cercetare folosite inițial în studiul limbilor au migrat către alte arii ale cercetărilor umaniste.

2.1 Mithridates

În *Istoria naturală* a lui Pliniu cel Bătrân există un capitol despre memoria umană. Autorul roman leagă capacitățile deosebite de a memora ale unor oameni și de cunoașterea mai multor limbi. Pliniu ne spune că regele Mithridates cel Mare stăpânea peste douăzeci și două de seminții și se putea adresa fiecăreia dintre ele fără a recurge la un tălmaci.[1]

Din cele ce știm astăzi despre poligloți, cunoașterea a douăzeci și două de limbi nu este imposibilă. Douăzeci și doi trebuie să fi fost însă un număr cu alte semnificații în vremuri în care, în Europa de Vest, oamenii de cultură considerau cunoașterea a două-trei limbi ca fiind esențială: limba latină și, abia după apariția umanismului renascentist, limba greacă veche și poate limba ebraică. Așa se face că elvețianul Conrad Gessner își intitulează *Mithridates* cartea sa despre limbile lumii.[2] Gessner îl citează pe Pliniu cel Bătrân și spune că „Mithridates, regele Pontului, este singurul dintre muritori despre care se știe sigur că vorbea douăzeci și două de limbi"[3]

Scrierea lui Gessner este de mici dimensiuni: tipografic, sunt numerotate foile, nu paginile cărții; foile numerotate cu cifre arabe - care reprezintă textul de bază al cărții - sunt șaptezeci și opt. Deși nu foarte extinsă, scrierea lui Gessner are o trăsătură pe care nu poți să n-o legi de un anume gen de cercetări în disciplinele umaniste: erudiția. Bernard Colombat, care a explorat cu atenție statistica surselor lui Gessner, [4] spune că sunt citați 153 de autori[5]. Cei mai mulți autori sunt antici (85), dar există și un număr substanțial de autori ce țin de Renaștere și Umanism (35).[6] Interesant este că citatele din cei din urmă sunt însă, statistic vorbind, mai lungi.[7] După Bernard Colombat, lucrarea lui Gessner este interesantă din punctul de vedere al lingviștilor pentru că este „mai degrabă un fișier deschis din care cercetătorii gramaticii și ai limbii ... pot să extragă informații dificil accesibile", care conturează reprezentarea globală a limbilor în secolul

[1] Pliniu cel Bătrân, *Naturalis historia* VII, 23.

[2] Conrad Gessner, *Mithridates: de differentiis linguarum tum veterum tum quae hodie apud diversas nationes in toto orbe terrarum in usu sunt* (Zürich: tipărită de Froschauer, 1555).

[3] *Ibidem*, foaia 2 recto.

[4] A se vedea Bernard Colombat, „L'Horizon de retrospection du *Mithridate* de Conrad Gessner(1555)", în Douglas A.Kibbee, *History of Linguistics 2005* (Amsterdam: John Benjamins, 2007), pp.89-102.

[5] *Ibidem*, p.100.

[6] *Ibidem*, p.93.

[7] *Ibidem*.

al XVI-lea.[8] De ce ar fi importantă însă pentru filosofia științelor umane lucrarea lui Gessner?

Pentru filosofie, interesant este modul în care tratează Gessner diversitatea lingvistică. Gessner trece repede peste *cauzele* diversității lingvistice, pe care le socotește a fi clarificate în Biblie.[9] Ceea ce-l interesează sunt semnele *diferențelor* sau *apropierilor* dintre limbi, fie ele și legate de un singur cuvânt.

Dacă *Mithridates* este o scriere de mici dimensiuni, alte lucrări ale lui Gessner frapează prin amploarea lor și varietatea cunoștințelor învățatului. Gessner este părintele științei descrierii cărților.[10] În domeniul cercetării naturii, este în special reținută contribuția sa la dezvoltarea botanicii și zoologiei.[11]

Împrumutând expresia fericită a lui Brian Ogilvie,[12] se poate spune despre știința lui Gessner că este o știință a descrierii. Umaniștii sunt pasionați de colectarea de fapte.[13] Faptele nu pot fi însă descrise oricum, așa că umaniștii au dezvoltat o modalitate profesională de a descrie.[14]

Gessner era protestant și, în acele vremuri, lucrul acesta avea desigur importanța sa. A durat ceva vreme până când tabăra catolică a produs, de exemplu, și ea o bibliografie rivală cu aceea a lui Gessner. De asemenea, efortul de reunire și catalogare a unui material lingvistic vast a continuat și în tabăra catolică.

Influența religiei se vede și sub alt aspect. Foarte multă vreme, textul de bază reluat în diverse limbi este Tatăl nostru. Cu timpul, repertoriile care descriu felurite limbi și reproduc Tatăl nostru în diferite idiomuri devin tot mai ample. De exemplu, cel apărut la Madrid, sub semnătura lui Hervás,

[8] *Ibidem*, p.100.

[9] Gessner, *Mithridates*, 1 recto.

[10] A publicat, între 1545–49, în patru volume, *Bibliotheca universalis*, o primă bibliografie cuprinzătoare a cărților publicate până atunci. Conaționalul său, Josias Simmler a publicat o formă condensată a bibliografiei, dar extinsă cu noi titluri - *Epitome bibliothecae Conradi Gesneri* (Zürich: Froschoverus, 1555).

[11] Contribuția sa la studiul păsărilor, de exemplu, a fost reeditată de către Katharina Springer și Ragnar Kinzelbach - *Das Vogelbuch von Conrad Gessner* (Berlin: Springer-Verlag, 2009). Editorii apreciază că Gessner a fost un „*Universalist der Wissenschaften*"(p.V). Este desigur o problemă felul în care trebuie înțeles conceptul de *Wissenschaften* (științe) din acele vremuri.

[12] *The Science of Describing* [79].

[13] Ogilvie [79: 12]. Gessner este adesea menționat de către Ogilvie printre acești pasionați colecționari de fapte.

[14] A se vedea în cartea lui Ogilvie [79] în special paginile 180-206.

are șase volume.[15]

Lorenzo Hervás s-a născut în Spania în 1735. S-a alăturat ordinului iezuiților la Madrid. A trăit și lucrat multă vreme în Italia. A murit la Roma în 1809. Se spune că a fost un poliglot de excepție, care ar fi știut patruzeci de limbi. De cercetarea sistematică a diversității lingvistice s-a apucat însă relativ târziu, prin 1783-1784.[16] Eugenio Coseriu apreciază că Hervás a fost primul romanist.[17]

Hervás a publicat și o versiune italiană a catalogului limbilor.[18] Învățatul iezuit începe prin a sublinia ideea că diversitatea lingvistică probează veracitatea celor spuse în Biblie despre încurcarea limbilor.[19] Când se referă la America, vorbește despre un număr de limbi care ar putea părea incredibil, dacă n-ar exista documente sigure.[20] El observă apoi că o mare varietate a limbilor a fost consemnată și în Europa, de către Pliniu cel Bătrân.[21] Diversitatea aceasta deconcertantă cere desigur și o clasificare. Ea ar putea fi pur geografică, dar Hervás se oprește și asupra ideii de familie de limbi. Ca și familiile umane, aceste familii ar avea și ele genealogia lor.[22]

Cum se împăca însă această cercetare a genealogiei limbilor cu ceea ce ne spune Biblia? Care este limba originară a oamenilor? Ebraica? Dacă limbile au fost încurcate din pricina construirii Turnului Babel, cum trebuie explicate afinitățile existente între limbi?[23]

---

[15] Lorenzo Hervás, *Catalogo de las lenguas de las naciones conocidas* (Madrid, 1800-1805). Hervás include și limba română în catalogul său. Pentru istoria cunoașterii limbii române în Occident a se vedea Eugenio Coseriu, *Limba română în fața Occidentului* (Cluj-Napoca: Dacia, 1994). Coseriu include în anexă și extrasele din cărțile lui Hervás în care acesta se referă la limba română (pp.152-177).

[16] Cf.Coseriu, *Op.cit.*, p.89.

[17] *Ibidem*, p.106. Vezi tot la Coseriu ordinea în care au fost elaborate scrierile lui Hervás (p.109). Pentru menționările mai vechi ale limbii române de către autori occidentali a se vedea ce spune Coseriu despre Genebrard (1580), Megiser (1603), Stiernhielm (1671) - pp.12, 34, 46-47. Gessner, precizează Coseriu, recunoaște doar trei limbi romanice: italiana, franceza și spaniola. Româna era pentru Gessner tot un fel de italiană (p.14).

[18] Lorenzo Hervás, *Catalogo delle lingue conosciute e notizia della loro affinità e diversità* (Cesena, 1784).

[19] *Ibidem*, p.9.

[20] *Ibidem*, p.10.

[21] *Ibidem*, p.12.

[22] *Catalogo de las lenguas*, vol.1, p.4.

[23] Coseriu, comentând opera lui Gilbert Genebrard, benedictin, profesor la Paris în secolul al XVI-lea, scrie că învățatul francez consideră că „ebraica este limba originară a omenirii, dar pentru perioada după haosul din Babel acceptă *linguae matrices* noi” (Coseriu, *Op.cit.*, p.12).

O ruptură declarată cu orice întreprindere de căutare a limbii originare se întâlnește în *Mithridates*-ul inițiat de către Johann Christoph Adelung.[24] Cartea sa este o uriașă bază de date. Adelung începe cu descrierea limbilor din Asia (nu cu America, precum Hervás). Primele limbi asiatice, în clasificarea sa, sunt cele monosilabice.[25] Cea dintâi dintre limbile polisilabice este malaeza.[26] Adelung a murit chiar în anul în care se tipărea primul volum din *Mithridates*. Opera sa a fost continuată de către Johann Severin Vater, care a editat volumele ulterioare.[27]

Mithridates ne pune în fața unei probleme nu rareori întâlnite în disciplinele umaniste, cea a unei uriașe colecții de date. Adelung respingea ideea de a se ghida după „o idee favorită, o ipoteză" în culegerea de date.[28] Strategia este menită să elimine abordările părtinitoare, dar are un mare dezavantaj. Culegerea de date devine un scop în sine; nimic nu poate atunci da sens unei astfel de întreprinderi. Ipotezele au, de fapt, rolul lor în ghidarea cercetării și nu trebuie echivalate cu ideile preconcepute. Există totuși o problemă legată de folosirea ipotezelor în disciplinele umaniste, semnalată deja în introducere (vezi pagina 42). Ipotezele, dacă le înțelegem precum în științele naturii, presupun posibilitatea de a deduce din ele consecințe testabile empiric; întregul aparat aferent acestui demers este, de fapt, impropriu în multe dintre cercetările umaniste. Așa cum sugerează Jane Sunderland [65: 9–28], este mai potrivit să vorbim despre *chestiuni de cercetat*. Tocmai o chestiune focală, care să fie supusă investigației, lipsește la Adelung; în absența ei, totul se reduce la colectarea unui volum uriaș de date.

2.2 Editarea de texte și munca de detectiv

Textele sunt suficient de variate pentru ca o discuție abstractă să nu fie foarte lămuritoare. Vom aborda un caz concret. Să zicem că luăm din

[24] *Mithridates oder allgemeine Sprachenkunst mit dem Vater Unser als Sprachprobe in bey nahe fünfhundert Sprachen und Mundarten*, vol.1 (Berlin, 1806). Pentru Adelung, „Arca lui Noe este o cetate închisă"(p.XI). Cu alte cuvinte, el nu-și propune să afle care a fost limba originară a oamenilor.

[25] China și limba sa este prima pe lista sa (vol.1, pp.34 ș.u.). Ideea că limba chineză ar fi monosilabică s-ar putea să stea în picioare pentru limba veche, dar în limba modernă domină cuvintele bisilabice.

[26] *Ibidem*, p.99.

[27] Al doilea volum a apărut în 1809. Al treilea în două părți, în 1812 și 1816. Al patrulea în 1817.

[28] Adelung, *Mithridates*, vol.1, p.XI.

bibliotecă *Satyricon* de Petroniu.[29] În discuția care urmează, sunt puse în paranteză chestiunile legate de conținutul textului sau cele privitoare la identitatea autorului, precum și problemele legate de teoria și practica traducerii. Ceea ce interesează este textul ca atare.

Traducerea *Satyricon*-ului nu este prea voluminoasă; sunt în total aproximativ o sută șaptezeci de pagini (cu notele explicative cu tot). Aceasta este tălmăcirea a ceea ce s-a păstrat din romanul scris în latină și care pare să fi avut o întindere considerabilă. S-au conservat doar o sută patruzeci și una de secțiuni. De unde știe însă traducătorul acest lucru? S-a ghidat desigur după o ediție a ceea ce a rămas din textul latinesc.

Dacă n-avem la îndemână chiar textul latinesc stabilit de Ernout, de care s-a folosit Eugen Cizek, putem consulta și o ediție ceva mai veche[30] Oricum, este cât se poate de instructiv să consemnăm diferențele. Ca și traducerea românească, cea franceză are și ea note explicative. Textul latinesc este însoțit însă de note în care sunt consemnate deosebirile dintre manuscrisele consultate de către editor.

În cazul *Satyricon*-ului, sunt trei tipuri de surse folosite de către editor: (1) extrase lungi; (1) un extras izolat care conține „cina lui Trimalchio"[31]; (3) extrase scurte.[32] Extrasele acestea se găsesc în diferite manuscrise. Și de aici, ca să zicem așa, începe povestea muncii de detectivi a editorilor *Satyricon*-ului. Versiunile din secolul al XVI-lea nu cuprindeau cina lui Trimalchio. Manuscrisul cinei a fost găsit abia în 1650 de Marino Statileo.[33]

Manuscrisele sunt multe, este o adevărată „puzderie de fragmente" în al treilea grup[34] Lacunele sunt numeroase și tentația de a le umple cu falsuri a fost foarte mare. În 1692, francezul Nodot a publicat o pretinsă completare a romanului.[35] Înșelăciunea a fost dată repede la iveală, apreciază Ernout, dar povestea ei este instructivă. Christian Laes a cercetat aspectele ce țin de limba și structura narativă a completărilor lui Nodot.[36] Leibniz,

[29]Petroniu, *Satyricon*, traducere de Eugen Cizek (București: Editura Univers, 1995).

[30]Petroniu, *Le Satyricon*, text stabilit și tradus de Alfred Ernout (Paris: Les Belles Lettres, 1931). Eugen Cizek a folosit ediția din 1962.

[31]Secțiunile 26-78; paginile 28-91 din traducerea românească.

[32]Alfred Ernout, în prezentarea textului lui Petroniu din ediția Les Belles Lettres, p.XVII.

[33]*Ibidem*, p.XXII.

[34]*Ibidem*, XXVII.

[35]*Ibidem*, XXXV.

[36]Christian Laes, „Forging Petronius: François Nodot and the fake petronian fragments", *Humanistica Lovaniensia* vol.47, 1998, pp.358-402.

ne spune el, a dovedit un ascuțit spirit filologic în analiza completării lui Nodot.[37] De exemplu, el a observat că sintagma *scientias explicare* nu este o expresie corectă în latină.[38] Sau *mysterium*, utilizat în sensul său creștinesc, trădează un fals. Pentru antici, *mysterium* era un „serviciu secret" sau „adorarea în secret a unei zeități".[39] Mulți dintre criticii lui Nodot au relevat utilizarea unor galicisme: *silere constrinxit* este modelat după franțuzescul *contraindre à*.[40] Iar, într-un pasaj adesea amintit de critici, obiceiurile descrise sunt cele ale doamnelor de la curtea regilor Franței.[41] Nodot imită destul de bine *sermo urbanus*, modul de a vorbi al lui Petroniu, dar scăpările îl trădează.[42] Narațiunea i se pare, în schimb, lui Laes, destul de convingătoare, deși pe alocuri banală, ea legând între ele diversele fragmente păstrate.[43] Operațiunea este precum aceea a restaurării unui vechi obiect din ceramică sau a ruinelor unei clădiri. În finalul cercetării sale, Laes observă că - în cazul unor falsuri precum cel al lui Nodot - rămâne plăcerea „detectării erorilor".[44]

Unul dintre „detectivii" care l-au prins pe Nodot, în epocă, a fost olandezul Pieter Burman, pe numele său latinizat Petrus Burmannus. Burman a produs el însuși o ediție a *Satyricon*-ului.[45] Completările lui Nodot, ne spune învățatul olandez, au devenit rapid suspecte, din pricină că n-aveau lacune și textul nu era corupt.[46] Moravurile descrise erau uneori franțuzești, ca și unele dintre turnurile frazelor lui Nodot.[47]

---

37 *Ibidem*, p.383.

38 *Ibidem*.

39 *Ibidem*, p.384.

40 *Ibidem*, p.386.

41 *Ibidem*, p.388.

42 *Ibidem*, p.399.

43 *Ibidem*, p.401.

44 *Ibidem*, p.402.

45 A se vedea, de pildă, ediția revăzută de fiul său, Caspar Burman: *Titi Petronii Arbitri Satyricôn quae supersunt* (Amsterdam: Jansson van Waesberge, 1743).

46 *Ibidem*, în prefața lui Pieter Burman.

47 S-ar putea ca, în unele momente, ediția Burman să ni se pară ciudată. De exemplu, la partea introductivă nu există numere de pagină. Am putea număra, să zicem, foile - așa încât foile șapte verso și opt sunt cele în care este dezvoltat în esență argumentul că Nodot este autorul unui fals. Dar, mai surprinzătoare este absența, practic, a alineatelor. Textul este masiv. Burman este un „detectiv" de modă veche. Altfel, este însă uluitor de erudit. Cartea are un format dublu decât cel al traducerii românești, dar numai *Satyricon*-ul ca atare ocupă opt sute șaizeci de pagini. Fiecare dintre aceste sute de pagini este înțesată în cea mai mare parte de note de subsol, în care fiecare punct al textului lui Petroniu este discutat, comparat, analizat.

Întrebarea, după tot acest excurs, pare să fie ce citim totuși atunci când luăm în mână azi *Satyricon*-ul. În mod evident, nu romanul originar, căci n-au rămas din el decât fragmente. Citim, de fapt, *rezultatul* unui proces de cercetare, în care numeroși „detectivi" au triat fragmentele, au făcut nenumărate comparații și au separat ceea ce este autentic de ceea ce este fals.[48] Rezultatul cercetărilor devine *stabil* abia după un lung șir de investigații. Ce s-ar întâmpla dacă am relua de la zero cercetările? Date fiind probele disponibile, rezultatul ar fi similar. El nu depinde de înclinațiile subiective ale „detectivilor".

Exemplul editării *Satyricon*-ului mai este interesant și dintr-un alt punct de vedere. El ne arată de ce *studiul unui caz* poate să ne lămurească mai bine cum stau lucrurile, inclusiv din perspectivă filosofică, decât o discuție cu caracter general. Este asta oare o „adevărată cunoaștere"? - ar putea să întrebe cu reproș un critic. Nu trebuie să tindem către o cunoaștere cu caracter general? Obiecția credem că este neinspirată, cel puțin în disciplinele umaniste. În cazul editării de texte, rezultatele interesante sunt la nivel punctual. Este desigur instructiv să vedem în ce direcție merge curentul în materie de editare de texte. Dar rezultatele de cercetare nu există cu adevărat decât în chip dispersat. Studiul fiecăruia dintre aceste cazuri poate să ne dea o idee (prin analogie) despre celelalte investigații și adesea aceasta este o idee mai bună și mai rodnică decât un set de principii generale privitoare la editarea de texte.

2.2.1 Editarea textelor sacre

Scriind acum o sută de ani despre tehnica edițiilor, Demostene Russo spunea că „observațiile care urmează ar părea multora că se înțeleg de la sine, că un om cu bun simț le pune în aplicare fără o pregătire prealabilă"[49]. Tot el continua arătând că modul cel mai bun de a învăța tehnica edițiilor este „imitarea modelelor lăsate de maeștri",[50] dar cu o perspectivă teoretică asupra principiilor editării de texte, pentru a putea alege ce este mai bun

[48]Nici experiența lecturii ca atare nu poate fi aceeași cu cea a vechilor romani. După cum spune Niall W. Slater, romanii scoteau un rulou dintr-o ladă sau de pe un raft și citeau sau puneau pe cineva să le citească textul. A se vedea Niall W.Slater, „Reading the *Satyrica*", în Jonathan R.W.Prag și Ian D.Repath, editori, *Petronius: A Handbook* (Oxford: Blackwell, 2009), p.16.

[49]D.Russo, *Critica textelor și tehnica edițiilor* [88: 547].

[50]*Ibidem.*

de la diverșii corifei ai domeniului și pentru a nu repeta erorile celor lipsiți de pregătire.

Din punctul de vedere al filosofiei, am putea zice că (relativa) simplitate a exemplelor din domeniul tehnicii edițiilor este chiar un mare avantaj. Cazurile pot fi cercetate direct, la prima mână, în vreme ce, în filosofia științelor naturii sau a matematicii, dificultatea intrinsecă a exemplelor obligă la investigarea surselor de mâna a doua sau, pur și simplu, a considerațiilor cu caracter popular ale oamenilor de știință. Prin contrast, tehnica edițiilor oferă exemple clare și nu extrem de complicate în chestiuni filosofice cât se poate de importante.

Înainte de inventarea tiparului și chiar multă vreme după aceea, răspândirea scrierilor se făcea prin copiere. De foarte multe ori, manuscrisul inițial s-a pierdut. S-au păstrat felurite copii, care diferă între ele. Demostene Russo explică pe larg cauzele erorilor de copiere[51] și motivele falsificării manuscriselor[52]. Ce se editează atunci? Cum? Se vede, în primul rând, de ce este importantă „critica textelor"; aici „critică" înseamnă nu discutarea opiniilor exprimate în text sau judecarea valorii lor, ci analiza raporturilor dintre manuscrise, delimitarea părților autentice de cele îndoielnice, eliminarea erorilor de transcriere.[53] După cum spune Demostene Russo, „ca să putem restitui textul aproape așa cum l-a scris autorul, trebuie să luăm toate manuscrisele existente, să fixăm filiațiunea lor, să îndepărtăm tot ce s-a introdus în text de copiști sau corectori și să restabilim un text, care dacă nu va fi întocmai arhetipul pierdut, dar să se apropie de el cu cât permit manuscrisele și cu cât ajută perspicacitatea editorului, adică trebuie să facem o *ediție critică*"[54].

Exemplul textului în limba greacă al Noului Testament este cât se poate de grăitor. Demostene Russo vorbea despre 4000 de manuscrise, cu 200000 de variante și aprecia că doar treptat se vor putea „descurca ițele încurcate ale filiațiunii".[55] În ediția Nestle-Aland din 1993, numai lista codexurilor grecești și latine folosite se întinde pe 34 de pagini.[56]

---

[51]D.Russo [88: 558–570].

[52]D.Russo [88: 571–575]. Aici ne putem aminti și de cazul lui Nodot discutat mai sus.

[53]În greaca veche, κρίνειν are printre înțelesurile sale și pe *a condamna*, *a crede*, *a estima*, dar și pe *a separa, a compara*. Cel din urmă sens este păstrat în utilizarea dată termenului „critică" (care derivă din verbul grecesc) în acest context.

[54]D.Russo [88: 577].

[55]D.Russo [88: 591].

[56]*Novum Testamentum Graece* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993). Pentru importanța diverselor manuscrise a se vedea Introducerea, pp.16*ș.u.

Când scria Demostene Russo, cea mai veche versiune ebraică a Vechiului Testament avea cam o mie de ani. Exista însă Septuaginta, „traducerea greacă a Vechiului Testament”[57]; ideea este că Septuaginta oferă o mărturie despre starea mult mai veche a textului ebraic.[58] Dar este Septuaginta o „traducere”? Depinde pe cine întrebi. Credinciosul s-ar putea să-ți spună că nu este vorba despre o traducere, ci de un text în egală măsură inspirat (de către Duhul Sfânt).

Întrebarea este dacă nu se pun în mișcare, în cazul textelor sacre, două „logici”, una fiind cea a analizei critice (în sens filologic) a textului, iar alta fiind cea care pune temei pe intuițiile furnizate de o credință. Cele două „logici” sunt departe de a fi compatibile una cu alta. A doua o blochează uneori pe prima. Alteori, ele pur și simplu se ciocnesc. Dar se poate întâmpla și ca prima „logică” s-o influențeze în așa măsură pe a doua, încât teologia devine un soi de ramură a filologiei. Este vorba nu doar despre acceptarea ideii de analiză critică, în sensul discutat deja, ci și de recursul la interpretări pregnant simbolice ale textului sacru, așa cum pot fi făcute și în cazul operei unor autori laici, despre care nimeni nu crede că au fost inspirați de către divinitate.

2.2.1.1 Spinoza despre scrierea Pentateuhului

Câte autoare/autori are un text? Întrebarea pare inocentă. Un text poate să fie anonim sau poate fi o compilație și ne este greu să stabilim cine ce anume l-a scris și când a făcut acest lucru.[59] Sau un text poate fi atribuit unui singur autor, deși este opera mai multor autoare/autori.

În cazul textelor sacre, lucrurile nu sunt chiar așa de simple pentru că intervine credința. De pildă, pentru credincios, primele cinci cărți ale Bibliei (Pentateuhul) sunt scrise de către Moise. Spinoza n-a fost cel dintâi care a pus această idee la îndoială, dar a dezvoltat, fără doar și poate, un discurs coerent (și cu un impact considerabil) în această problemă.

Argumentul este formulat de către Spinoza în capitolul al optulea din *Tratatul teologico-politic*.[60] Ceea ce este frapant la Spinoza este caracterul

[57]D.Russo [88: 592].

[58]Între timp, la mijlocul veacului trecut, au fost descoperite manuscrisele de la Marea Moartă. Ele aruncă o lumină directă asupra stării mai vechi a textului ebraic.

[59]A se vedea și D.Russo [88: 575–576].

[60]Am să mă refer la Tratatul lui Spinoza, așa cum apare el în ediția realizată de către Jonathan Israel: Benedict de Spinoza, *Theological-Political Treatise* (Cambridge University Press, 2007). Originalul a fost publicat, în latină, în 1669.

simplu și imbatabil al susținerilor sale. De pildă, el observă că, în Pentateuh, se vorbește despre Moise la persoana a treia în feluri în care acesta pur și simplu n-ar fi putut s-o facă: ni se spune că Moise a murit, că n-a mai fost alt profet așa de mare ca Moise. Aceste pasaje contrastează manifest cu acelea care sunt la persoana întâi, de pildă atunci când Moise spune că i-a vorbit Dumnezeu.[61]

După ce examinează metodic o serie de observații care dovedesc imposibilitatea ca Moise să fi fost autorul întregului Pentateuh, Spinoza trage o concluzie categorică: „Este limpede ca lumina zilei că Pentateuhul n-a fost scris de către Moise, ci de cineva care a trăit multe generații după Moise".[62]

S-a discutat mult despre impactul Tratatului lui Spinoza. Nu este locul aici să spunem ceva pe această temă aici. Una dintre ipotezele avansate are însă legătură cu ideea de știință ca atare. Spinoza a fost un cercetător neangajat față de o credință religioasă instituționalizată și nici nu depindea financiar de un grup hotărât să promoveze o viziune.[63] Tocmai acest lucru a dat greutate opiniilor sale și le-a făcut să se răspândească. Era genul de gânditor care nu poate fi confundat cu un propagandist.

2.2.1.1.1 Un comentariu românesc recent. Spinoza a fost întâmpinat cu ostilitate de către teologi. Interesant este că și astăzi Spinoza este obiectul unor rezerve venite din partea autorilor interesați de teologie. Un exemplu în acest sens îl oferă un amplu articol despre Spinoza al lui Mihail Neamțu.[64]

Articolul lui Mihail Neamțu intră în zone care depășesc cu mult obiectivele prezentei lucrări. În special, nu este scopul nostru să discutăm aici chestiunile ce țin de filosofia politică. Notăm doar observații ce privesc rolul științei și natura acesteia.

În secțiunea intitulată „Imperativul metodei istorico-critice", M. Neamțu susține că Spinoza „subordonează întreaga exegeză biblică unei arheologii exclusiv filologico-istorice".[65] Neamțu crede, de fapt, că efectul unei ase-

[61]Spinoza, *Theological-Political Treatise*, 8.4.

[62]Spinoza, *Theological-Political Treatise*, 8.5.

[63]A se vedea în acest sens finalul însemnărilor lui Piet Steenbakkers, „Spinoza in the History of Biblical Scholarship", în Rens Bod, Jaap Maat și Thijs Weststeijn, editori, *The Making of the Humanities*, vol.1 (Amsterdam University Press, 2010) pp.320-321.

[64]Mihail Neamțu, „Baruch Spinoza și rădăcinile teologiei politice", în *Idei în dialog*, numerele din iulie, septembrie și noiembrie 2008.

[65]Neamțu, „Baruch Spinoza", septembrie 2008. Neamțu apreciază că abordarea aceasta îi permite lui Spinoza să „nege paternitatea atribuită în mod tradițional Pentateuhu-

menea „subordonări” ar fi unul pervers; atributul de „sacru”, din sintagma „text sacru”, nu mai are decât „un rol decorativ”.[66]

Există un contrast care străbate ca un fir roșu comentariul lui Mihail Neamțu. Este contrastul dintre logica „de suprafață”, cea care ține de rațiune, și o „logică a inimii”. Spinoza, arată Neamțu, o ignoră pe cea de a doua. „Filozoful nu scrutează adâncimile inimii.”[67]

De ce nu există, de fapt, decât o singură logică, prima, cea căreia i se reproșează „platitudinea”, caracterul „de suprafață”? Ceea ce este „în inimă” nu este, prin natura lucrurilor, accesibil în mod public. A doua abordare n-are cum să fie supusă unui control critic. Ea decade, de fapt, într-un autoritarism care-i separă pe oameni în profani și inițiați. Inițiații ar avea un acces special la date și proceduri pe baza cărora dau verdicte, pe care profanii nu le pot examina.

2.2.1.2 Disputa stârnită de „versetele satanice”

Ce este, în fond, o ediție critică? Un lung șir de povești despre variațiile unui text. Uneori povestea devine subiect de roman.

Salman Rushdie s-a născut în India, într-o familie musulmană. A studiat istoria la Cambridge. Aici a aflat despre „versetele satanice”, care aveau să furnizeze titlul romanului său din 1988, *The Satanic Verses*[68].

Pe scurt, faptele ar fi următoarele: în Coran există o sură (o diviziune a Coranului) cu numărul 53, zisă sura „Steaua”. Conform unor surse istorice, ea ar fi conținut și o referire pozitivă la trei zeițe, Lat, Manat și ‘Uzza. Concesie făcută credinței politeiste? Conform învățăturii islamice, profetul Mahomed a fost direct inspirat de către Dumnezeu. Cine i-a dictat atunci versetele despre cele trei zeițe?

lui”. Observația este desigur corectă, dar este făcută într-un context în care autorul se străduiește să arate că tentația de a proceda științific golește de semnificație textul sacru.

[66] *Ibidem.*

[67] Neamțu, „Baruch Spinoza”, noiembrie 2008, p.20.

[68] Lectura romanului este dificilă; sunt numeroase aluzii, cuvinte din Orient și, desigur, trimiterile la Mahomed și la fondarea Islamului. Utilizarea unui ghid de lectură este mai mult decât recomandabilă. Am folosit aici Paul Brians, *Notes for Salman Rushdie:* **The Satanic Verses**, versiunea din 13 februarie 2004, <`http://public.wsu.edu/~brians/anglophone/satanic_verses/`>. Informațiile biografice sunt la paginile 5-7 (trimiterile sunt la paginile versiunii pdf a ghidului).

Versetele cu pricina au fost retrase. Mohamed ar fi fost înșelat de către diavol, care s-a dat drept Dumnezeu. De aici și sintagma „versetele satanice”.[69]

Reacția virulentă de respingere a romanului lui Rushdie de către o parte a elitelor puterii din țările islamice nu s-a datorat doar menționării episodului versetelor satanice, socotite niște născociri ale necredincioșilor.[70] Povestea versetelor se înscrie însă aici în firul discuției despre analiza textelor sacre. În fond, Rushdie îl umanizează Mahomed. Coranul ca atare devine o carte mult mai omenească și un text mai fluid.

În plus, chiar analize precum cea întreprinsă la 1669 de către Spinoza ar trebui să afecteze și Coranul. Moise este un profet recunoscut în Coran. Ceea ce resping elitele islamice ale puterii este tocmai efectul analizei critice a textelor sacre, fie ea și în sens istorico-filologic. Textul sacru trebuie tratat doar după „logica inimii”, iar inima trebuie să fie plină de credință. Ce anume înseamnă această credință stabilesc autoritățile ecleziastice.

Nu există un analog al ediției Nestle-Aland pentru Coran. În 2010, ziarul german *Die Welt* anunța demararea unui proiect de realizare a unei ediții critice.[71] Simplul fapt că o ediție critică a Coranului va apărea cu atâta întârziere, în raport cu edițiile critice ale Bibliei, arată că există o ciocnire între analiza critică în sens istorico-filologic și perspectiva credinciosului convins că textul sacru reprezintă în mod nemijlocit cuvântul lui Dumnezeu.

2.2.2 Filologie *versus* lingvistică

Multe dintre cititoarele sau cititorii acestei cărți fac probabil o deosebire între filologie și lingvistică. Fără a ne hazarda să vorbim deocamdată despre niște „științe”, putem spune, cu aproximație, că lingvistica este văzută ca o cercetare a limbii, iar filologia ca o cercetare a textelor, în special a celor literare. Uneori filologia este pur și simplu considerată a fi cercetarea mai cuprinzătoare, atât a limbii, cât și a literaturii.

N-a fost întotdeauna așa. Pentru John Peile, care scria în ultima parte a secolului al XIX-lea, filologia coincidea cu lingvistica vremii sale. „Filologul

[69]A se vedea nota lui Joel Kuortti inserată în ghidul lui Paul Brians la pagina 30. Tot acolo, pe pagina 31, se găsește lista referirilor la versetele satanice din romanul lui Rushdie.

[70]O scurtă descriere a reacțiilor generate de romanul lui Rushdie se găsește tot în ghidul lui Paul Brians, pp.2-5.

[71]A se vedea articolul lui Lucas Wiegelmann „Wie viel Wahrheit steckt im geheimnisvollen Koran?”, *Die Welt*, 3 martie 2010.

cercetează cuvintele din care este alcătuită limba, nu doar pentru a afla înțelesul lor, ci și pentru a le descoperi istoria."[72]

Cum de se ajunsese la acel interes pentru „istoria cuvintelor"? Vom discuta acest lucru imediat mai jos, dar trebuie remarcat aici că există o legătură între filologie ca studiu al unor texte și preocuparea pentru istoria cuvintelor.

William Jones s-a născut la Londra, în 1746. A ajuns în India adus de valul colonialismului englez, care se revărsa atunci peste India. Jones era interesat de vechea literatură și istorie a Indiei. Așa a ajuns să descopere, ca și alții veniți din Marea Britanie, scrierile în sanscrită. Interesul lui primar nu se îndrepta către limba sanscrită ca atare, cât către vechile texte ale Indiei. Pentru a le citi era nevoie însă de cunoașterea sanscritei.

Educația unui om ca William Jones, în secolul al XVIII-lea, presupunea cu necesitate cunoașterea vechilor limbi ale Europei, greaca și latina. Fără a fi primul dintre cei care au remarcat acest lucru, Jones a fost frapat de asemănările sistematice dintre greaca veche, latină și sanscrită.

În 1786, William Jones semnalează o chestiune de cercetat, care avea să genereze o întreagă literatură până în ziua de astăzi. În cuvintele sale, sanscrita are cu greaca și latina „o afinitate, atât în privința rădăcinilor verbelor, cât și a formelor gramaticale, mult mai mare decât ar fi putut fi produsă accidental; este atât de puternică, de fapt, încât nici un filolog nu poate să le examineze împreună fără să ajungă la concluzia că provin dintr-un izvor comun"[73].

Ceea ce găsim la William Jones este schița unei idei care avea să fie amplu dezvoltată în secolele următoare. Se vorbește uneori despre *ipoteza* pe care o formulează Jones. Din motive deja discutate, termenul acesta de ipoteză este prea tare într-un astfel de context. Greaca, latina și sanscrita au un izvor comun, ne spune Jones. Natura acestui izvor ar putea fi foarte variată. Desprinderea dintr-o limbă comună (o limbă indo-europeană) este o posibilitate. Tot ce are Jones sunt niște dovezi că trebuie întreprinsă o investigație: asemănările la nivelul rădăcinilor verbale și formelor gramaticale nu sunt, probabil, rodul unui accident. Ce este de examinat, mai degrabă, cu atenție este principiul cercetării istorice a limbilor. Această cercetare avea să capete o extindere remarcabilă în secolul al XIX-lea.

[72] John Peile, *Philology* (Londra: MacMillan, 1880), p.5.

[73] Reprodus în antologia lui W.P.Lehmann [64], cap.1 „Sir William Jones: The Third Anniversary Discourse, on the Hindus".

2.3 Cercetarea comparativă a limbilor

Chestiunea propusă spre cercetare de către William Jones fascinează prin conexiunile pe care le propune: vedem imediat în ea nu doar o presupunere cu privire la o limbă neatestată, ci o privire asupra legăturilor adânci dintre Europa și India. Amploarea perspectivei ne vrăjește. În fapt, cercetările efective în asemenea chestiuni nu se concentrează asupra investigațiilor de mare anvergură. Cercetările reale sunt mai degrabă punctuale.

Fără să ne grăbim să dăm verdicte cu privire la ceea ce este sau nu știință, putem să observăm că investigațiile îndoielnice sunt adesea surse mai bune de învățăminte decât cercetările reușite. Să luăm drept exemplu un dicționar al limbii române demult uitat, obiect doar al cercetărilor privitoare la istoria lexicografiei române și piesă interesantă pentru anticari. Este vorba despre dicționarul etimologico-semantic al lui Alexandru Resmeriță[74]

În viziunea lui Resmeriță, cuvintele rămase din latină „în actuala limbă română formează $\frac{3}{4}$ din vocabular și dau în totul aspectul latin al acestei limbi”[75]. Și sfertul rămas? Resmeriță construiește o categorie de cuvinte „daco-grecești”; mai prudent, am putea vorbi despre vechi cuvinte indoeuropene, altele decât cele din limba latină. Resmeriță recunoaște și o anume influență slavă, dar foarte redusă, superficială. În rest, sunt desigur cuvinte venite din diferite surse, de la turca otomană la limba engleză. Din motive pe care le vom analiza ulterior, putem sugera să nu vorbim despre o ipoteză de ansamblu (teoria) formulată de către Resmeriță. De reținut este ideea sa că, în proporție covârșitoare, limba română este formată din cuvinte de origine latină.

Dacă menținem, de asemenea, practica de a vorbi, prudent, despre chestiuni de cercetat (*research questions*) și nu despre ipoteze, atunci chestiunile de cercetat veritabile sunt la nivelul fiecărui articol. Vom pune în paranteză partea semantică a articolelor și ne vom concentra atenția exclusiv asupra celei etimologice, asupra istoriei cuvintelor. Mircea Seche apreciază că sunt, în dicționarul lui Resmeriță, 35000 de cuvinte-titlu.[76] Desigur că multe sunt derivate ale altor cuvinte, așa că numărul intrărilor din dicționar cu o secțiune etimologică este mai mic. Sunt totuși mii de asemenea secțiuni. Fi-

[74] Alexandru Resmeriță, *Dicționarul etimologico-semantic al limbei române* (Craiova: Ramuri, 1924).

[75] *Ibidem*, p.10.

[76] Mircea Seche, *Schiță de istorie a lexicografiei române* (București: Editura Științifică, 1969), volumul II, p.99.

ecare pleacă de la o chestiune de cercetat referitoare la originea cuvântului în cauză.

Cum pot fi aduse dovezi în sprijinul *rezultatelor* la care ajunge cercetarea? Este interesant să deosebim mai multe situații. În unele cazuri, am putea scrie istoria pătrunderii și folosirii cuvântului pe baza documentelor scrise păstrate. Am putea chiar reconstitui în același fel călătoriile cuvântului prin alte limbi. Resmeriță nu dă însă citate, ba procedează într-un mod foarte derutant. Neologisme care ar putea avea o istorie documentată direct sunt prezentate doar ca termeni cu o origine latinească. De exemplu, „acțiune", la Resmeriță, vine din latinescul *actio, -onis*[77]. Modul de a proceda al lui Resmeriță este derutant și poate crea falsa impresie că numeroase neologisme și-ar avea sursa direct în limba latină.[78]

Sunt alte situații în care nu putem documenta cu surse scrise pătrunderea unor cuvinte în limba română. În acest caz, dovezile care coroborează conjecturile făcute trebuie să fie de alt tip. Un cuvânt suferă transformări când intră în altă limbă, pronunția sa este adaptată. Resmeriță indică și el „transformările sunetelor" specifice limbii române.[79] Interesant este să examinăm însă o serie de articole din dicționarul său.

În cazul cuvântului care desemnează „substanța solidă, dar sfărâmicioasă și solubilă în apă" zisă „sare", Resmeriță trimite la cuvântul latinesc *sale, salis*. Se înțelege de aici că „l" intervocalic s-a rotacizat (a devenit „r").[80] De ce nu s-a produs atunci rotacizarea în „salată", care, ne spune Resmeriță, provine din latinescul *salita* (sărată)?[81] Apare aici o problemă legată de coerența rețelei de rezultate pe care le dau la iveală cercetările punctuale. Iar momentele în care „transformările sunetelor", la Resmeriță, pot fi foarte

[77]Resmeriță, *Op.cit.*, p.7. Prin contrast, un dicționar etimologic standard, precum cel al lui Alexandru Ciorănescu, *Dicționarul etimologic al limbii române* (București: Saeculum, 2002), p.20, indică faptul că termenul „act" vine din franțuzescul *acte*, iar printre derivate este și „acțiune".

[78]Mircea Seche scrie că „extrem de multe neologisme provenite în română din limbi romanice sunt explicate în dicționar exclusiv prin latină"(Mircea Seche, *Op.cit.*, vol.II, p.102).

[79]Resmeriță, *Op.cit.*, pp.17-18.

[80]*Ibidem*, p.714. Ciorănescu, *op.cit.*, p.684 indică și el aceeași origine, dar precizează că *sale* era forma vulgară a latinescului literar *sal*.

[81]Resmeriță, *op.cit.*, p.706. Ciorănescu, *op.cit.*, pp.678-679 indică surse multiple: de la italienescul *salata* la cuvinte asemănătoare din neogreacă, albaneză sau bulgară. Nu precizează, în nici un fel însă, perioada în care cuvântul ar fi pătruns în limba română.

contradictorii nu sunt puține.[82]

În alte cazuri, modul de a proceda al lui Resmeriță ridică probleme legate de opțiunea sa pentru explicații complicate în locul celor simple. Cuvântul „sălaș" ar proveni din latinescul *salus* (în stare bună, scăpat).[83] Din nou, ce ne facem cu „l" intervocalic? Și cum explicăm cuvântul maghiar *szállás* sau alți termeni asemănători din sârbă sau rusă? Sunt împrumuturi din limba română? Resmeriță nu ezită să afirme nici că „gulaș" ar proveni din latinescul *gulosus* (mâncăcios)[84], așa că el socotește că limba română a exercitat o influență considerabilă asupra limbilor din jur.

Dacă ar fi să ne luăm după Resmeriță, limba română a avut impact pe o arie considerabilă, căci el socotește că numeroase cuvinte slave provin din latină prin intermediul limbii române. „Vesel" și-ar avea originea în latinescul *vigil,-ilis*.[85] Dincolo de dificultatea trecerii de la „g" la „s" în contextul dat, este greu de înțeles cum de vorba respectivă s-a răspândit la slavii de pretutindeni. Nici un cuvânt precum „cislă", care sună a termen slav chiar și lui Resmeriță, nu scapă de zelul autorului; el ar proveni totuși din latinescul *censitum*.[86]

Influența limbii române s-ar fi exercitat și asupra limbii turcești, de vreme ce cuvântul „cioban" ar proveni din latinescul *capanna* (colibă).[87] De la vorbitorii limbii române el s-ar fi extins la slavii din sud și la turci.

Alteori dificultățile sunt de ordin intern. După Resmeriță, „cumva" provine din „cum" și latinescul *vagus*.[88] Româna are însă o serie întreagă de asemenea termeni. La Resmeriță însă, „cineva" provine printr-o altă transformare din latinescul *quam*.[89] Iar „careva" ar fi format pe terenul limbii române din „care+va".[90] În aceste condiții, sistemul limbii române ar trebui să fie haotic, precum rețeaua de rezultate de cercetare produse de către Resmeriță. Este limpede că atât chestiunile de cercetat, cât și rezultatele cercetărilor trebuie corelate unele cu altele.

Care au fost reacțiile comunității lingviștilor, în epocă? Resmeriță a fost

[82] Seche, *op.cit.*, p.101 scrie că, la Resmeriță, „orice sunet poate trece, după el, în oricare altul".
[83] Resmeriță, *op.cit.*, p.706.
[84] Resmeriță, *op.cit.*, p.307.
[85] Resmeriță, *op.cit.*, p.897.
[86] Resmeriță, *op.cit.*, p.131.
[87] Resmeriță, *op.cit.*, p.127.
[88] Resmeriță, *op.cit.*, p.183.
[89] Resmeriță, *op.cit.*, p.126.
[90] Resmeriță, *op.cit.*, p.101.

un exemplu tipic de autor marginal. Era profesor de desen, nici măcar de limba română. Iar Tache Papahagi a apreciat că dicționarul este o „monstruozitate lingvistică".[91] Desigur că Resmeriță a fost convins că el este însă cel care are dreptate și că el rectifică erori ale comunității academice.

Pentru Mircea Seche, Resmeriță era un diletant. Este însă interesant să examinăm puțin evaluarea de către Mircea Seche a contribuțiilor lui Resmeriță. Seche îl vede pe Resmeriță ca pe un amator „latinist și purist, legat de o epocă demult depășită".[92] Dacă judecăm însă lucrurile din perspectiva dovezilor care pot fi aduse în chestiunile cercetate, cu ce s-ar fi schimbat statutul rezultatelor propuse de către Resmeriță dacă ar fi fost formulate în altă epocă? De asemenea, când vine vorba de partea semantică a dicționarului, Seche este de cu totul altă părere. Acolo diletantul a produs o operă pe nedrept ignorată.[93] Nepriceput când vine vorba de etimologie, Resmeriță ar fi fost totuși un om cu simțul limbii române, când explică sensurile cuvintelor.

Dincolo de discuția despre raportul dintre comunitățile de experți și amatori, mai trebuie făcute câteva observații despre ceea ce spune Resmeriță despre originea limbii române. Se poate vorbi despre o „ipoteză mare"? Sunt mai multe argumente care ne sugerează că „ipoteza" de ansamblu cu privire la originea limbii române este doar o viziune. De ce? Această viziune scurtcircuitează cercetările în chestiunile punctuale. Resmeriță nu pretinde că absolut toate cuvintele limbii române sunt de origine latinească, dar forțează o etimologie latinizantă în multe cazuri. La Resmeriță se vede cum așa-zisa ipoteză de ansamblu funcționează ca o viziune în sensul negativ al termenului. Ea îl face să vadă origini latinești acolo unde doar dacă ai complica extrem de mult rețeaua de rezultate ale cercetării ai putea susține așa ceva. Viziunea sa îl împinge pe Resmeriță în incoerență.

Putem oare să analizăm atunci numeroase chestiuni punctuale și să generalizăm pornind de la rețeaua nenumăratelor rezultate parțiale? Perspectiva aceasta ignoră imposibilitatea formulării de generalizări în absența unei examinări a sistemului limbii. De ce am număra cuvintele din vocabular? Poate trebuie să ținem cont doar de un fond de bază? Sau simpla numărătoare n-are nici o relevanță, dacă nu ținem cont de structurile limbii? Acestea și multe alte întrebări de acest gen ne arată că nici procedura pur inductivă nu funcționează.

[91]Citat în Mircea Seche, *op.cit.*, vol.II, p.100.

[92]Mircea Seche, *op.cit.*, vol.II, p.99.

[93]Mircea Seche, *op.cit.*, vol.II, p.104.

În ce privește viziunea lui Resmeriță, credem că Mircea Seche are o formulare foarte sugestivă: „El se bazează mai întâi pe ideea că noi n-am împrumutat mai nimic de la popoarele vecine; dimpotrivă, ca popor cu o civilizație superioară, românii sunt cei care au furnizat vecinilor mai toate cuvintele pe care astăzi le avem în comun”[94].

2.3.1 Reconstrucția cu ajutorul comparațiilor

Dintr-un punct de vedere, Resmeriță este limpede un diletant. Când scria el, trecuseră deja o sută de ani de la descoperirea metodei comparativ-istorice. Or, el nu-i înțelege de fapt rostul. Care erau însă principiile acestei metode, care a dominat lingvistica secolului al XIX-lea?

Numele care merită amintite mai întâi sunt cele ale danezului Rasmus Rask și germanului Jakob Grimm. Mulți dintre noi asociem aceste nume cu vechi legende și basme germanice. Rask(1787-1832) a editat *Edda*.[95] Jakob și fratele său Wilhelm sunt nimeni alții decât celebrii frați Grimm.[96] O carte de filosofia științei nu este însă locul potrivit pentru lungi incursiuni biografice destinate să ilumineze mai degrabă contextul formulării unor principii decât ideile respective ca atare. Trebuie văzut cu ce au contribuit Rask sau Jakob Grimm la rezolvarea de probleme privitoare la limbă.

Să zicem că un lingvist de genul lui Resmeriță face o legătură între verbul german *haben* și cel latinesc *habeo*. Ghidat de ideea că ambele cuvinte înseamnă *a avea*, iar forma lor este similară, acest lingvist ne spune că ambii termeni provin dintr-o sursă comună. Avem vreun argument împotriva acestei susțineri? Rask și apoi Jakob Grimm au formulat o metodologie care ne permite să arătăm de ce n-are dreptate lingvistul nostru ipotetic.

Care este ideea de bază? Cuvintelor care în limbile germanice încep cu *h* le corespund în latină cuvinte care încep cu *c*. De pildă, *heart* în engleză sau *Herz* din germană se potrivesc cu latinescul *cor, cordis*. Ar trebui deci ca lui *haben* să-i corespundă alt cuvânt latinesc decât *habeo*; *capio* (a prinde, a apuca) este adevăratul corespondent.

Să ne amintim de ideea miilor de chestiuni de cercetat referitoare la istoria cuvintelor unei limbi. Atunci când lipsesc documentele, chiar dacă limba de proveniență este cunoscută, răspunsurile la chestiunile acestea

[94]Mircea Seche, *op.cit.*, vol.II, pp.100-101.

[95]*Snorra-Edda* (Stockholm, 1818).

[96]Pentru alte informații biografice și aprecieri cu privire la contribuțiile lui Rasmus Rask și Jakob Grimm a se vedea notele introductive la textele lor din antologia lui Lehmann [64].

stau, ca să zicem așa, în aer. Situația este cu atât mai complicată în cazul unor limbi precum engleza, germana sau islandeza. Se presupune că a existat o limbă comună germanică, dar aceasta - spre deosebire de latină - nu este atestată în nici un fel. Toate rezultatele de cercetare stau cu atât mai mult în aer și tot imensul material lingvistic este extrem de greu de ordonat. Rask a găsit însă un element de ordine în tot acest haos. El a avut ideea că limbile germanice au cunoscut o mutație consonantică în raport cu latina, greaca veche sau sanscrita. Jakob Grimm a preluat ideea și a inclus-o în *Deutsche Grammatik* (1822). De acolo ea s-a răspândit și este, de departe, principiul cel mai cunoscut din lingvistica istorică.

Cum este și firesc, formularea dată de Jakob Grimm principiului mutației consonantice sună astăzi învechit. Prima carte a gramaticii sale este intitulată „Despre litere".[97] Literele sunt văzute ca o reprezentare a sunetelor, ceea ce, într-o scriere bazată pe un alfabet, sună tentant, dar creează serioase probleme în studiul limbii. Desigur, de-a lungul istoriei, ceea ce se schimbă este materialul sonor. Notațiile, de multe ori, lipsesc sau ne sunt necunoscute. Așa că, atunci când Grimm vorbește în concluzia la prima carte a gramaticii germane despre literele străine (limbii germane), el are în vedere materialul sonor din limbi precum greaca sau latina. Mutația consonantică din limbile germanice este prezentată mai întâi sub forma unor tabele[98] și ilustrată apoi cu numeroase exemple.

Folosind o notație ușor diferită și unele simplificări, putem ilustra destul de simplu ideea mutației consonantice. Un prim exemplu este: $p \Rightarrow f$; latinescului *pes* (picior) îi corespund englezescul *foot* și germanul *Fuß*. Alt exemplu: $g \Rightarrow c$; latinescului *gelu* îi corespund englezescul *cold* și germanul *Kalt*. Și, în sfârșit, poate cel mai cunoscut dintre exemple: $f \Rightarrow b$; latinescului *frater* îi corespunde englezescul *brother* și germanul *Bruder*.

La rândul ei, o limbă precum latina a cunoscut o mutație consonantică în raport cu limba comună indo-europeană. *Frater* provine dintr-un cuvânt care începea cu un *b* aspirat (un *b* urmat de un *h*). Latina și greaca au transformat *b*-ul aspirat într-un *f*.

Limba germană a mai cunoscut o mutație consonantică în raport cu celelalte limbi germanice. De aceea englezescului *ten* îi corespunde în germană *Zehn* (zece).

Jakob Grimm vede în aceste corespondențe cheia care deschide fereastra către istoria limbii. Nu există la el însă nici un fel de analogie cu legile

[97] Jakob Grimm, *Deutsche Grammatik* (Göttingen, 1822), vol.I, pp.1-595.
[98] *Ibidem*, p.584.

naturii. Așadar, deși în multe enciclopedii vom găsi articole despre „legea lui Grimm”, mai potrivită - prin prisma noțiunilor implicate și a formulării inițiale - este denumirea „regula Rask-Grimm”.

Grație unor reguli precum cea a lui Rask și Grimm, ceea ce par a fi colecții de conjecturi neordonate și nesprijinite pe nimic devin rețele de rezultate de cercetare în care există o ordine. Mai mult decât atât, investigarea istorică a limbii pune în evidență caracterul sistematic al transformărilor din limbă. Limba este un sistem.

Regulile de corespondență sunt și un instrument pentru efectuarea de reconstrucții. O parte a unei limbi sau chiar o limbă întreagă pot să fie neatestate. Grație ideii regulilor de corespondență, se pot formula noi chestiuni de cercetat, cele cu privire la forme neatestate și doar reconstruite de către lingviști.

Când se vorbește despre indo-europeană, întregul sistem al acestei limbi este unul reconstituit. Este vorba deci de numeroase rezultate de cercetare puse în legătură unele cu altele și susținute de principii de genul celui discutat mai sus.

2.3.2 Fertilitatea reconstrucției interne

Volumul datelor cu care operează lingviștii poate să pară adesea absolut incredibil, dar experții s-au deprins să vadă regularități acolo unde oamenilor obișnuiți li se pare că domnește întâmplarea. Persoanele care au studiat engleza au învățat despre verbele regulate și verbele neregulate din această limbă. În cărțile de lingvistică, se vorbește însă mai degrabă despre verbele slabe și verbele tari (verbele neregulate). În verbe precum *write, wrote, written* sau *sit, sat, sat* apare o alternanță vocalică numită tehnic „ablaut” sau „apofonie”. Ea era o procedură obișnuită în limbile indo-europene și care este cunoscută celor familiarizați cu limbile germanice (termenul „ablaut” este de sorginte germană). În limbile germanice mai vechi, clase de asemenea verbe tari, care azi par numeroase, se reduceau la un număr sensibil mai mic.[99] Ideea este deci că pot fi reconstituite un număr mai mic de alternanțe vocalice, acolo unde pare a domni neregularitatea.

Anterior, am vorbit mai ales despre consoane și mutațiile lor, așa cum au fost ele studiate de către fondatorii lingvisticii comparativ-istorice. Ce se poate spune însă despre sistemul de vocale al limbii indo-europene? Per-

[99] A se vedea introducerea în lingvistica istorică a lui W.P.Lehmann [63: 104-105].

soanele nefamiliarizate cu lingvistica, aidoma unora dintre pionierii lingvisticii comparative, ar putea acorda întâietate sistemului vocalic al limbii sanscrite. Sanscrita, ca limbă străveche, pare a avea prioritate. Problema este că, în sanscrită, apare de multe ori vocala *a*, în locuri în care alte limbi au alte vocale. Este *a* vocala originară acolo? Este oare sistemul sanscritei (bazat pe triada vocalică *a, i, u*) sistemul proto-limbii? S-au petrecut transformări care au schimbat situația pe parcursul desprinderii latinei, sanscritei, elinei și al altor limbi din limba comună? O idee ar fi să ne uităm la limba indo-europeană, care este o limbă reconstituită, cam așa cum ne uităm la limba engleză și, pe baza materialului intern, să refacem sistemul alternanțelor vocalice originare. Lucrul acesta l-a și realizat, în 1878, un elvețian abia trecut de douăzeci de ani, Ferdinand de Saussure.[100]

Putem părăsi, cel puțin temporar, abordarea prudentă de până acum și putem vorbi chiar despre ipoteze (din care decurg consecințe, relevante în planul cercetării empirice a limbilor). Saussure a formulat o ipoteză extraordinar de rodnică referitoare la sistemul de vocale al limbii indo-europene. Vom prezenta ipoteza lui Saussure urmând notațiile și explicațiile mai recente ale lui Robert Beekes.[101]

Mergând pe urmele lui Saussure, Beekes arată, folosind exemple din greaca veche, cum un sistem de alternare a vocalelor de tipul $e/o/\emptyset$ (unde $\emptyset$ notează absența elementului vocalic) este însoțit de altele în care intervin și vocale lungi, precum și vocala *a* (scurtă sau lungă).[102] Cum ar putea fi redus cel de-al doilea sistem la primul sistem? Ipoteza lui Saussure era că au existat niște coeficienți sonantici care se combinau cu elementele din $e/o/\emptyset$. Beekes îi notează simplu și sugestiv cu *E, A, O*. De pildă, de-a lungul timpului, combinația *eE* a generat un e lung. Alternanțele vocalice ar fi fost de genul: *eE/oE/E*, *eA/oA/A* sau *eO/oO/O*.[103] Un sistem complicat a fost redus la unul mai simplu și cu regularități absolut limpezi.

[100]Cartea publicată de Saussure era *Mémoire sur le système primitif des voyelles dans les langues indo-européennes* (Leipzig: Teubner, 1879), 304p. În *Recueil des publications scientifiques de Ferdinand de Saussure* (Geneva: Sonor, 1922) se precizează însă că anul apariției memoriul a fost 1878.

[101]În comunitățile științifice din disciplinele umaniste, nu domnește de multe ori înțelegerea, iar experții în studiile indo-europene nu sunt o excepție. Nu există nici până azi un consens cu privire la felul în care trebuie tratată ipoteza lui Saussure. Marea majoritate a cercetătoarelor și cercetătorilor sunt însă de acord că ideea lui Saussure are o mare importanță. În mod cert, există o chestiune de cercetat: aceea referitoare la sistemul alternanțelor vocalice.

[102]Beekes [6: 101].

[103]*Ibidem.*

Saussure a murit în 1913. N-a apucat să vadă descifrarea textelor hitite. O arhivă hitită fusese dezgropată în 1906, dar abia în 1917 lingvistul ceh Hrozný descifrat limba acestor texte, care s-a dovedit a fi o formă străveche de indo-europeană.[104] Lingvistul polonez Jerzy Kuryłowicz, în 1929, a dovedit că în hitită este atestată o laringală. Se opera astfel o legătură strălucită cu ipoteza lui Saussure.

Coeficienții sonantici presupuși de Saussure au o natură care a fost comparată cu aceea a laringalelor din limbile semitice. Chiar dacă înveți doar să citești, de exemplu, araba, trebuie să-ți bați capul cu *ain*, cu *h*-uri foarte speciale sau cu stopul glotal, care se pronunță înspre laringe și nu au un analog în română. În indo-europeană, nu se știe exact cum se pronunțau aceste sunete. Nici asupra numărului laringalelor nu există un acord. Standard ele sunt trei, ca-n descrierea lui Beekes menționată anterior. Ceea ce fuseseră însă niște elemente sonore ipotetice, la Saussure, au devenit însă, după descifrarea hititei, material sonor atestat documentar, care corobora ipoteza lui Saussure.[105]

Pe scurt, cercetarea limbii poate produce și ipoteze, într-un sens apropiat de cel din științele naturii. Este drept, în cazul lui Saussure, ar fi impropriu să se vorbească despre o predicție referitoare la existența coeficienților sonantici în indo-europeană; potrivit este doar să se vorbească despre o *retrodicție.*

N-ar fi bine să credem însă că retrodicții de genul celei de mai sus pot fi formulate curent pe baza materialului de care dispune lingvistica istorică. Simpla lor existență arată însă că nu putem trasa o linie de despărțire netă între cercetarea limbii și cercetarea naturii.

2.4 Descifrarea Linearului B

Uriașa *Encyclopedia of Language and Linguistics* [16] conține un articol, semnat de P.T.Daniels, despre descifrarea scrierilor. Autorul oferă o tipologie a descifrărilor și o serie de exemple, extrase din studiul hieroglifelor egiptene, al cuneiformelor și al altor scrieri. Care ar fi însă exemplul cel

[104] Beekes [6: 20-21].

[105] Beekes apreciază că ipoteza lui Saussure este cea mai importantă descoperire din cadrul studiilor indo-europene (Beekes [6: 102]). Ea se reflectă, de altfel, în numeroase puncte din cartea sa. Pentru cineva familiarizat doar cu reconstrucțiile mai vechi ale limbii indo-europene este extrem de dificil să înțeleagă, la prima vedere, chiar și notațiile folosite în reconstrucțiile recente.

mai potrivit în contextul de față? Descifrarea realizată de Champollion este desigur una celebră, dar ar trebui să ieșim din aria deja conturată a studiilor indo-europene. Descifrarea textelor hitite, deși scrise într-o limbă indo-europeană, ar necesita multe explicații despre cuneiforme și limbi din afara cercului limbilor indo-europene. În plus, este important și coeficientul, ca să zicem așa, de cercetare lingvistică din operațiunea de descifrare și P.T.Daniels indică descifrarea Linearului B ca fiind semnificativă din această perspectivă.

Prezentarea care urmează este bazată pe cartea lui John Chadwick [18] despre descifrarea Linearului B. Chadwick însuși a fost implicat în dezlegarea misterului Linearului B.

Totul a plecat de la o descoperire a arheologului englez Arthur Evans. Zugrăvirea personalității și metodelor lui Evans ar putea ocupa multe pagini. Trebuie spus doar că Arthur Evans a început săpăturile, în Creta, în 1900.[106] Evans a găsit câteva mii de tăblițe de argilă pe care erau texte ce foloseau scrieri necunoscute.[107]

Evans a distins trei tipuri de scriere pe tăblițele de argilă. Într-o perioadă foarte veche (circa 2000-1650 î.e.c.) scrierea era una hieroglifică (semnele erau imagini stilizate).[108] În perioada 1750-1450 î.e.c., semnele au fost reduse la linii. De aceea Evans a denumit scrierea aceasta Linearul A.[109] În jurul anului 1400 î.e.c., a apărut un al treilea tip de scriere, Linearul B. Tăblițe scrise cu Linearul B aveau să fie descoperite nu numai în Creta, ci și în Grecia continentală.[110]

[106]Chadwick menționează prezența lui Evans la o conferință a lui Schliemann în 1890. Schliemann descoperise Micene, în regiunea Argolida a Peloponezului (Chadwick [18: 7]).

[107]Tot Chadwick arată că Evans ar fi încercat în mod deliberat să dea de urmele unei civilizații din era bronzului care cunoștea scrierea (Chadwick [18: 8]). Civilizația din Creta era mai veche decât cea miceniană și Evans a denumit-o „minoică" (de la numele legendarului Minos, rege în Creta). În epoca bronzului, Grecia a fost o provincie minoică. Ascensiunea cetății Micene a fost rodul revoltei unei colonii împotriva dominației minoice (Chadwick [18: 9]).

[108]Au fost descoperite prea puține asemenea tăblițe, scrie Chadwick, pentru a se încerca o descifrare (Chadwick [18: 12]). Ideea aceasta este de reținut: pentru o descifrare încununată de succes este nevoie de un material bogat.

[109]Marea majoritate a tăblițelor scrise cu Linearul A provin din Creta. Doar pe insulele Melos și Thera (Santorini) s-au mai descoperit obiecte din ceramică inscripționate cu Linearul A (Chadwick [18: 13]). Linearul A a rămas până astăzi nedescifrat. Limba acestor inscripții este cea a civilizației minoice, dar nu există nici un fel de date care să lumineze natura acestei limbi. Era vorba probabil de o limbă non-indo-europeană.

[110]La Iklaina, în Messinia, Peloponez, a fost dezgropată o tăbliță scrisă cu Linearul B (a se vedea Raportul pe anul 2010 al Proiectului Iklaina <`http://www.iklaina.org/`>).

Explorarea tăblițelor scrise cu Linearul B și găsirea unei soluții pentru lectura lor a luat o jumătate de secol. Nu exista un text bilingv. Nu exista nici cea mai vagă idee despre limba acestor tăblițe.[111] Singurul punct de sprijin mai consistent era silabarul clasic cipriot.[112]

Etapele descifrării ar putea fi sistematizate în felul următor: prima etapă este aceea a clasificării semnelor, identificării sistemului de scriere și a punerii în evidență a unor structuri recurente în texte; în a doua etapă, a fost operată legătura cu o limbă concretă și au fost identificate valorile specifice semnelor. Prima etapă seamănă cu analiza unui sistem formal; nu se știe nimic sau mai nimic despre înțelesul semnelor cu care se lucrează. Importante sunt regulile de manipulare a lor, ținând cont doar de formă. A doua etapă seamănă cu găsirea unei semantici pentru sistemul investigat.[113] Grupurile de semne capătă un înțeles. Abia acum pot fi citite textele și poate fi tradus conținutul lor.

În cadrul primei faze, semnele Linearului B au fost clasificate în trei mari categorii: numere, ideograme și grupuri de semne reprezentând cuvinte.[114]

Cum spuneam mai sus, sistemul prezintă asemănări evidente cu silabarul clasic cipriot. În cazul Linearului B, semnele din a treia categorie notează silabe.[115]

Alice Kober a căutat să găsească în textele scrise în Linearul B tipare care să indice morfologia limbii tăblițelor de lut. Ea a folosit un număr impresionant de fișe pentru a identifica tiparele morfologice. Ceea ce a

---

Ea ar data din perioada 1450-1350 î.e.c., ceea ce indică limitele cunoscute în prezent ale începutului folosirii Linearului B.

[111]Chadwick trece pe scurt în revistă încercările eșuate de descifrare a Linearului B. Interesant este că B.Hrozný, cel care decriptase textele hitite, n-a mai fost așa de norocos în cazul Linearului B (Chadwick [18: 27-28]).

[112]Datând din perioada secolelor 11-4 î.e.c., sistemul acesta de scriere fusese descifrat în secolul al XIX-lea. Înrudirea cu Linearul B este evidentă, dar regulile de scriere erau diferite (v. Chadwick [18: 22-24]).

[113]Simpla asociere a unor valori fonetice semnelor nu este suficientă. Nu rezultă neapărat, prin acest procedeu, cuvinte inteligibile. A se vedea ce spune Chadwick despre încercarea de a transfera valorile fonetice găsite pentru Linearul B la semnele asemănătoare din Linearul A (Chadwick [18: 134]).

[114]Tăblița Aa62 din Pylos (Navarino, în Sud-Vestul Peloponezului, în Messinia) conține exemple din toate aceste categorii de semne (a se vedea Fig.9 din cartea lui Chadwick [18: 44]).

[115]Numărul semnelor folosite este și el un indiciu. Numărul acesta este corelat desigur cu numărul silabelor din limbă. Într-un asemenea sistem, cuvinte precum *ta-be-le* sau *re-țe-le* sunt notate folosind trei semne (Chadwick [18: 42]).

putut Kober demonstra era caracterul flexionar al limbii Linearului B.[116]

În sfârșit, s-a reușit separarea semnelor pentru vocale. Prezența unor asemenea semne este naturală într-un silabar, pentru că vocalele pot forma și singure silabe. Semnele pentru vocale tind să apară cu precădere la începutul cuvintelor.[117]

În cazul unei limbi flexionare, un pas preliminar îl constituie și asocierea elementelor cu rol gramatical cu ceva concret din limbă. De pildă, pot fi căutate elemente care indică pluralul, cazurile.[118]

Acestea ar fi principalele repere ale analizei structurilor formale din textele scrise cu Linearul B. Etapa a doua, cea a asocierii unor înțelesuri cuvintelor din texte, este legată în chip decisiv de numele lui Michael Ventris.

Ventris a avut ideea de a căuta nume proprii pe tăblițe. El a reușit să identifice numele localității Amnisos (azi aflată la șapte kilometri de Iraklion, actuala capitală a Cretei).[119]

Marea reușită a lui Ventris a constat în demonstrarea faptului că limba Linearului B era greaca veche (desigur o formă străveche a elinei).[120]

Există și un soi de etapă corespunzătoare unei „pragmatici" implicate de descifrarea textelor. Tăblițele scrise cu Linearul B erau opera unor birocrați. Ele înregistrau lucruri foarte pământești. Acestea nu erau greu de potrivit cu descoperirile arheologice. Dar limba greacă? A făcut deci Creta acelei perioade parte din lumea miceniană? Asta „le stătea în gât

[116]Pentru exemple și o analiză a tehnicii folosite de către Kober a se vedea Chadwick [18: 35].

[117]Pentru detalii a se vedea Chadwick [18: 52]. Presupunerea era că silabarul folosea semne pentru vocale și semne pentru silabe zise deschise (cele cu structura C+V). De aici și analogia pe care Chadwick o face cu silabarele folosite în Japonia (Chadwick [18: 43]). Grilele construite de Ventris asumau și ele prezența unor silabe de forma C+V. Pe grila din 1951, liniile reprezintă elementul C (consoana) și cele cinci coloane corespund elementului V (vocala). În tabelul rezultat, Ventris a pus semne din silabar (v. Chadwick [18: 59]).

[118]Operațiunea este dificilă și pot fi destule eșecuri la început. A se vedea, de pildă, observația lui Chadwick [18: 61].

[119]Portul Amnisos este menționat de Homer. Cum apărea însă acest nume scris cu un silabar? Bănuiala a fost că trebuie să fi fost ceva de genul *a-mi-ni-so*. A se vedea Chadwick [18: 63-64].

[120]Inițial, Ventris a crezut că limba Linearului B era etrusca, dar a eliminat mai târziu această conjectură în favoarea celei că elina este limba textelor scrise cu Linearul B (Chadwick [18: 34]). Pentru progresul în identificarea formelor grecești vechi din texte a se vedea Chadwick [18: pp.64 ș.u.].

arheologilor" și ridicat obstacole în calea acceptării descifrării.[121]

Din punctul de vedere al filosofiei științei, sunt mai multe momente extrem de interesante în acest caz. Michael Ventris venea din afara comunității experților. Nu avea o pregătire de filolog clasic sau vreo specializare în lingvistică. Era arhitect de meserie. Se vede deci că nu se pune problema să dăm la o parte, din principiu, contribuțiile cuiva pe temeiul că ar fi „amator", „diletant". Privirea cuiva din afara comunității experților poate să fie mult mai proaspătă și să vadă lucruri care le scapă celor prinși în hățișul materialului pe care încearcă să-l domine.[122]

Forma limbii grecești, cu cel puțin o jumătate de mileniu înainte de Homer, nu putea fi identificată decât folosind metoda reconstrucției interne din lingvistica istorică. N-a fost un accident faptul că Ventris, care nu era lingvist de meserie, a cooperat cu John Chadwick, un excelent cunoscător al limbii grecești vechi și al metodelor lingvisticii istorice. Descifrarea ca atare a Linearului B este deci și o probă în favoarea lingvisticii istorice. Nu întâmplător am inserat prezentarea acestei descifrări după aceea a lingvisticii comparativ-istorice.

2.5 Structuralismul

Conceptul de „structură" primește uneori o caracterizare atât de vastă încât orice poate fi pus sub cupola încăpătoare a „structuralismului". Lingvistica istorică, după cum am văzut, nu este doar o relatare despre felul în care a evoluat limba. Ea este, în primul rând, reconstrucție a unui sistem mai vechi al limbii și, conform caracterizării vagi, ar intra sub cupola structuralismului.

Un alt obicei des întâlnit este acela de a folosi concepte din opera postumă a lui Saussure, pentru a pune în evidență ideile-cheie ale structuralismului. Fără a încerca să-l dăm la o parte pe Saussure și fără a-i contesta rolul istoric de figură emblematică a structuralismului, se cuvine să observăm pericolele de alt ordin care apar în acest fel. Discuția tinde să

[121] A se vedea ce spune Chadwick despre caracterul prudent al primului articol scris împreună cu Ventris, ca și despre reacția arheologilor (Chadwick [18: 72-73]).

[122] Portretul lui Michael Ventris este făcut de către Chadwick în primul capitol al cărții sale [18]. Chadwick pare a prețui foarte mult intuițiile lui Ventris. Acesta avea, arată el, o capacitate de a se pune în locul micenienilor. Vizualul era important pentru Ventris. De asemenea, Ventris avea darul de a sesiza structuri dincolo de suprafața lucrurilor (Chadwick [18: 4]).

capete un aer obscur, pentru că multe dintre susținerile lui Saussure se cer clarificate și uneori criticate, iar lucrul acesta este mult mai lesne de făcut în lumina cercetărilor ulterioare.

2.5.1 Un concept reprezentativ: fonemul

Biografiile pot să pară a ține exclusiv de anecdotică. Nu trebuie uitat totuși că oamenii sunt purtătorii ideilor și răspândirea ideilor depinde adesea de destinele oamenilor. Formula aceasta se potrivește cum nu se poate mai bine în cazul a doi lingviști care veneau din Rusia: Nikolai Sergheevici Trubețkoi și Roman Osipovici Jakobson.

În vinele lui Nikolai Trubețkoi (1890-1938) curgea sânge albastru; era prinț. Dată fiind originea sa socială, singura sa scăpare după Războiul Civil din Rusia a fost în emigrație. Erau mai multe centre ale emigrației ruse și fiecare avea specificul său. În Bulgaria, exilul era format în majoritate din militari cu concepții accentuat conservatoare. Emigranții ruși din Praga erau mai liberali. Trubețkoi a ajuns mai întâi în Bulgaria, unde a publicat *Europa și omenirea*, o carte în care își prezenta filosofia politică.[123] Trubețkoi este prins din plin de valurile care-i agitau pe pribegii ruși. Poziția sa era critică față de cercurile rigid antibolșevice, dar includea o respingere a internaționalismului și ateismului bolșevic. Trubețkoi a văzut și în nazism un pericol, atitudine ce se pare că a fost, direct sau indirect, cauza morții sale. Trubețkoi a fost profesor de slavistică la Viena între 1922 și 1938. Moartea sa în Viena anexată de naziști, în urma unui atac de cord, a survenit după ce Gestapo-ul exercitase considerabile presiuni asupra sa.

Roman Jakobson, spre deosebire de prințul Trubețkoi, a ajuns la Praga. Sângele din vinele lui Jakobson nu era nicicum albastru, dar aceasta nu l-a împiedicat să fie prieten bun cu Trubețkoi și să mențină constant legătura cu acesta.[124] De la Praga, Jakobson avea să ajungă în America. În scrierile și în prelegerile sale, Jakobson a făcut cunoscute vederile lingvistice ale

[123]N.S.Trubețkoi, *Европа и человечество* (Sofia: 1920). El își pune aici întrebări de genul „este europenizarea generală de neevitat?" și „cum putem combate consecințele negative ale europenizării?". În versiunea lui Trubețkoi, identitatea Rusiei este una eurasiatică. Ideile eurasianismului au fost vii în anii '20, dar apoi au fost acoperite de uitare (cel puțin până în anii '90). N.Kerecuk, în nota sa biografică despre Trubețkoi [16: s.v.], crede că „eurasianismul a influențat lucrările sale de filologie și lingvistică". Opinia aceasta trebuie privită totuși cu circumspecție, cel puțin atunci când este vorba despre structuralism.

[124]Kerecuk, în nota despre Trubețkoi [16: s.v.], spune că Jakobson și Trubețkoi s-au reîntâlnit la Praga în 1928.

prietenului mort la Viena. În timpul celui de-Al Doilea Război Mondial, printre cei care au asistat la cursurile lui Jakobson a fost Claude Lévi-Strauss.[125] Lévi-Strauss avea să ducă apoi ideile structuraliste în Franța. Aplicarea de către Lévi-Strauss a structuralismului în antropologie a pus bazele pătrunderii structuralismului într-o serie de discipline umaniste. În Franța, structuralismul avea să cunoască zilele sale de maximă glorie.[126]

Trubețkoi și Jakobson erau deja formați ca lingviști în Rusia. Tot acolo se familiarizaseră cu idei care mai târziu aveau să fie botezate „structuraliste". Experiența exilului a fost însă una care a influențat profund vederile lor și acest lucru nu ținea numai de contactul cu lingviștii praghezi. Este vorba și de experiența contactului cu alte limbi. O putem reface, punându-ne în locul lor.

Foarte multă lume își imaginează, în chip naiv, că vorbitorii de cehă și de rusă pot comunica relativ lesne.[127] Dacă știi rusa, poți învăța destul de repede ceha? „Materialul", ca să zicem așa, din care sunt făcute cele două limbi este similar. Dacă te bazezi exclusiv pe acest material, provenit din istoria comună a celor două limbi, te lovești rapid de bariere considerabile. Lucrul acesta este extrem de interesant pentru lingvist. Cercetarea istorică n-ar fi deci suficientă? Este nevoie și de altceva decât de lingvistica istorică? În ce sens sunt structurile celor două limbi diferite?

Mutatis mutandis, ne putem gândi la o problemă mult dezbătută în filosofie: lingvistul care merge în junglă. De această dată, nu există nici un fel de material istoric comun între limba sa și limba autohtonilor. Să zicem că autohtonii nu cunosc nici un sistem de scriere. Lingvistul vrea să inventeze un alfabet, pentru a nota limba autohtonilor. De câte semne are nevoie? Trubețkoi a dat un răspuns clar la această întrebare. Lingvistul trebuie să vadă care sunt *fonemele* din limba autohtonilor.

De ce nu sunetele? Și ce sunt fonemele? Să zicem că vrem să învățăm limba chineză la nivelul ghidului de conversație. Nu ne batem capul cu sinogramele. Ne este de ajuns alfabetul pinyin, care ni se pare foarte avantajos

[125] Pentru momentul New York din anii '40, extrem de interesantă este mărturia lui Claude Lévi-Strauss din prefața la prelegerile ținute atunci de către Jakobson [53: XI-XXVI].

[126] François Dosse, scriind istoria structuralismului [28], leagă începuturile sale în Franța de apusul stelei lui Sartre și ascensiunea unui nou erou intelectual, Claude Lévi-Strauss.

[127] Lucrul acesta nu era adevărat nici măcar în 1968 la Praga, în ciuda predării limbii ruse în școli.

pentru că folosește literele unui alfabet familiar nouă, cel latin.[128] Cum pronunțăm *dao* sau *Beijing*?[129] Cei mai mulți dintre noi vor rosti un *d* și un *b* la începutul acestor cuvinte, fără să se uite la explicațiile din ghidul de conversație, convinși fiind că alfabetul de acasă este o bună călăuză. De ce se vorbește atunci uneori despre *taoism* sau Pekin? Pare greu de înțeles. În fapt, în chineză, distincția românească dintre un *d* și un *t* nu este relevantă; *d*-ul din *dao* cel mai bine este să-l pronunțăm *t* (ca-n română). Ce rost are atunci *t*-ul din pinyin? Acesta notează un *t* aspirat (un *t* urmat rapid de un *h*). În română, dacă pronunțăm orice cuvânt care începe cu *t* cu un *t* aspirat impresia poate să fie stranie, dar înțelesul nu se schimbă. În chineză, în schimb, se modifică înțelesurile.[130]

Trubețkoi a dat o formulare generală unor fenomene precum cele descrise mai sus. Fonemele sunt clase de sunete. În română, *t*-ul neaspirat și cel aspirat fac parte din aceeași clasă de sunete. În chineză, în schimb, ele fac parte din clase diferite (notate cu /d/ și respectiv /t/).

În limba latină există o distincție între vocalele scurte și cele lungi. Cât de lungi? Nu stăm cu cronometrul în mână și nici nu ni-i închipuim pe romani umblând cu clepsidre, atunci când voiau păstreze clară această distincție. Pur și simplu, vocalele lungi trebuie să fie ceva mai lungi decât cele scurte. Decisivă este existența unei opoziții între vocale lungi și scurte, nu o durată determinată.

În asemenea discuții, se ascunde și o problematică filosofică. Nu era o întâmplare că-n cronica sa de lingvist din *Viața Românească* din 1940,[131] Alexandru Graur discuta despre foneme și filosofie. Pe Graur îl intrigau acei filosofi care pun la îndoială realitatea obiectivă a lumii fizice.[132] Ce rost are însă să-i invoci pe acești filosofi în cazul studiului limbii? Nu comunicăm noi oare cu ajutorul sunetelor și acestea nu le distingem între ele pe baza unor trăsături de ordin fizic? Aceasta este poziția omului obișnuit și lingvistului îi vine greu să adopte o altă atitudine.

În lingvistică, spune Graur, „pentru prima dată filosofia începe să-și

[128] Să ne amintim de cehă și de rusă! Aici exemplul este și mai simplu. Este evident că materialul istoric al alfabetului românesc și al notației pinyin este același.

[129] Punem în paranteză aici tonurile din limba chineză. De aceea le-am și omis din notație.

[130] De exemplu, *dao* (cu tonul trei) înseamnă, între altele, *insulă*; *tao* (tot cu tonul trei) poate însemna însă *a cere* sau *a seduce* și altele, dar nu *insulă*.

[131] Al.Graur, „Puțină filozofie", în *Viața Românească*, vol.XXXII, nr.2, februarie 1940, pp.85-87.

[132] *Ibidem*, p.87.

scoată cornițele o dată cu crearea fonologiei"[133]. Și el începe să explice deosebirea dintre fonetică și fonologie. Fonetica este studiul modului în care oamenii articulează sunetele. Fonologia, în schimb, studiază foneme. Lingviștilor nu le-a venit ușor, scrie Graur, să cadă de acord asupra definiției fonemului.

Despre ce fel de realitate putem vorbi în cazul fonemului? Această întrebare, amintește Al.Graur, i-a frământat pe lingviști. Unii au spus că este vorba despre o realitate de ordin non-fizic. Graur se opune acestui punct de vedere și socotește că sunetele trebuie să existe fizic pentru ca oamenii să poată comunica; „ca să poți comunica cu cineva prin ajutorul unui sistem de semne, trebuie mai întâi să fiți amândoi de acord asupra valorii simbolice a acestor semne"[134].

Cum stau lucrurile până la urmă? Are Graur dreptate? Au dreptate lingviștii care neagă existența obiectivă a fonemului? Într-un fel, au și unii și alții dreptate, dar lui Graur îi scapă momentul filosofic-cheie. Să ne gândim la un fonem precum /t/ din limba română ca la un concept. Și să încercăm să vedem acum care sunt trăsăturile care caracterizează elementele ce cad sub acest concept.

Dacă orice fonem este o clasă de sunete, atunci înseamnă că avem o serie de trăsături fizice ale elementelor subsumate unui concept precum /t/. Sunt oare trăsăturile fizice cele de care ne slujim pentru a face însă diferența dintre /t/ și /d/? Nu! Cuvintele românești „toc" și „doc" au *înțelesuri* diferite. Ceea ce contează deci este faptul că oricare element subsumat fonemului /t/ poate juca această funcție. Aceasta este trăsătura distinctivă de care ne slujim pentru a deosebi pe /t/ de /d/.

Sunt trăsăturile distinctive de genul celor de mai sus ceva fizic? Câtuși de puțin. În alte limbi decât româna, sistemul de opoziții poate fi substanțial diferit. Sunt o sumedenie de distincții de ordin fizic pe care le-am putea folosi. Graur este derutat de existența acestor trăsături fizice și nu sesizează faptul că „valoarea simbolică" de care vorbește nu există în virtutea unor trăsături cu caracter fizic ale elementelor subsumate fonemului. Materialul sonor, caracterizabil în termeni fizici, este amorf și inutilizabil în comunicare în absența unei structurări. Structura este determinată însă în termeni non-fizici.

[133] *Ibidem*, p.85.
[134] *Ibidem*, p.87.

2.5.2 De la foneme la propoziții

Analiza structurală este uneori precum scrierea în proză: o practicăm fără să-i dăm vreo importanță de ordin teoretic. De exemplu, un sistem de siguranță des folosit pe Internet presupune recunoașterea unui șir de litere. În multe cazuri, șirul n-are sens și trebuie să recunoaștem fiecare literă în parte. Literele sunt deformate, tulburate, dublate, suprapuse, puse pe un fond derutant. Le recunoaștem bucată cu bucată? Nu tocmai. În cazurile mai grele, trebuie să ne întrebăm cu ce am putea confunda litera respectivă. Este ea un „c", un „e" sau un „o"? Prin dublare, deformare și deplasare s-a ajuns la ceva care ar putea fi oricare din aceste litere. Să presupunem că este un „c"; trebuie să vedem dacă are măcar o trăsătură care să-l distingă de „e" sau „o". În sine, după suficiente deformări, literele n-au niște trăsături specifice; ce se păstrează sunt doar distincțiile structurale în raport cu alte litere.

Construirea de concepte după modelul celui de fonem s-a dovedit a fi însă o operație nu lipsită de dificultăți. Exemplul imediat, ca să spunem așa, este conceptul de morfem.[135] Când ar fi un șir de foneme (nu neapărat continuu) un morfem? Urmând logica analizei structurale, trebuie să vedem nu atât dacă un șir de foneme are în sine un înțeles, ci care sunt opozițiile structurale. Șirul de foneme /s//f//r/ n-are, în română, un înțeles, dar nici despre /a//u/ nu putem spune în mod determinat ce înțeles are.[136] Trebuie să vedem care este distincția structurală implicată; în „cântau" putem separa pe „au" de rest din pricina opozițiilor de genul „cânt-cântau" (vezi și „merge-mergeau"), în care „au" joacă un rol gramatical.[137] Dat fiind că există o opoziție „cânta-cântau", șirul /a//u/ poate fi spart și el în două morfeme: „a" (accentuat) care indică trecutul (plus aspectul?) și „u" care este un morfem pentru persoană.[138]

---

[135] Dificultățile legate de noțiunea de morfem sunt descrise pe scurt de Aronoff și Volpe în *Encyclopedia of Language and Linguistics* [16: s.v.].

[136] În mod sigur, /au/ nu este morfem în „sau". Este greu de văzut de ce ar fi morfem în „miorlau", în ciuda alternanței cu „a miorlăi", căci o alternanță similară nu există pentru „a behăi" sau „a hămăi".

[137] A se vedea, pentru exemplele de asemenea opoziții în limba română, Valeria Guțu Romalo, *Morfologie structurală a limbii române* (București: Editura Academiei, 1968), pp.22-25.

[138] A se vedea R.Feldstein, *Romanian Verb Handbook* <`http://www.seelrc.org/`>, pp.14-17. Cartea aceasta poate fi considerată și un comentariu extins la lucrarea Valeriei Guțu Romalo, precum și o încercare de sistematizare alternativă a morfologiei verbului românesc.

În alte situații, /au/ formează un cuvânt separat. Cuvintele sunt deci formate din unul sau mai multe morfeme. Se poate intui aici un principiu al gramaticilor structurale în care construcțiile din limbă sunt rodul combinării unor constituenți. Constituenții acestea sunt precum niște cutii puse una într-alta.

Din ce sunt formate propozițiile? Tentația multora este să răspundă fără să țină cont de principiile analizei structurale: „Sunt formate din cuvinte". Răspunsul, din perspectiva analizei structurale, este că sunt formate din constituenți imediați. O propoziție precum „motanul cu ochi albaștri s-a suit pe dulap" nu este formată direct prin concatenarea de cuvinte. Aici primul constituent este „motanul cu ochi albaștri", care la rândul său are alți constituenți ș.a.m.d.[139]

2.5.3 Structurile narative

Poate fi imaginată o tehnică asemănătoare la nivelul narațiunilor? Din ce ar fi formată o narațiune? Acum ne-am convins poate că nu putem răspunde: „Din propoziții". Care sunt totuși constituenții unei narațiuni? Cum pot fi distinși structural acești constituenți?

Un instrument analitic, pe cât de simplu, pe atât de puternic, a fost creat de către folcloristul Vladimir Propp.[140] Obiectivul lui Propp a fost să studieze basmele fantastice rusești, dar ideile sale pot fi aplicate și în alte cazuri.

Ce anume deosebește un basm de alt basm? De multe ori, putem să schimbăm personajele, dar să avem sentimentul că este vorba despre același basm. Cum s-ar zice, au aceeași structură. Vladimir Propp a observat aceste lucruri și a avut o idee genială: personajele pot varia mult de la un basm la altul; acțiunile pe care le întreprind personajele fac însă ca basmele să fie structural identice. Tiparele pe care le urmează acțiunile

[139]Charles F. Hockett, *A Course in Modern Linguistics* (New York: Macmillan, 1958) conține multe exemple de acest tip. A se vedea, de pildă, discuția despre sintagma *wǔfēn zhōng* din chineză (la p.150). Noi zicem „cinci minute", dar constituenții din chineză sunt diferiți: *wǔfēn* este format din „cinci" plus un clasificator pentru diviziunile timpului; *zhōng* este „ceas, oră". Hockett (1916-2000) a fost unul dintre ultimii mari promotori ai structuralismului.

[140]Spre deosebire de Trubețkoi sau Jakobson, Propp (1895-1970) n-a părăsit Rusia după revoluție. A se vedea mai jos reperele receptării operei lui Propp.

au niște constituenți, pe care Propp i-a numit „funcții".[141] Studiind basme rusești, el a tras concluzia că este vorba despre 31 de asemenea constituenți.

Iată cadrul general și, pe scurt, câțiva dintre acești constituenți (numerele din parantezele din fața alineatelor indică numărul constituentului la Propp):

La început,[142] Propp introduce un tipar al acțiunii care presupune plecarea de acasă (o călătorie, de exemplu). Apoi eroului basmului i se interzice să întreprindă o anumită acțiune.

(3) În acest pas intră în acțiune personajul negativ [84: 37]. Acesta tulbură cumva echilibrul. După ce a intrat în acțiune, în constituenții următori [84: 38-45], personajul negativ încearcă să vadă cum poate face rău, ce informații poate obține despre cei cărora vrea să le facă rău. Personajul negativ recurge la vicleșuguri și apoi provoacă efectiv un rău.

(9) În acest constituent [84: 46] intră în acțiune personajul pozitiv (eroina, eroul basmului). Aici se dezvăluie provocarea căreia trebuie să-i facă față personajul pozitiv.

În pașii următori [84: 48-52], personajul pozitiv este pregătit pentru a face față provocării. Apare și un personaj (donatorul) care-i va da mijloacele necesare pentru a face față provocării.

(14) Personajul pozitiv primește un instrument magic [84: 53]. Propp descrie asemenea daruri vrăjite: poate să fie un cal extraordinar, un inel vrăjit, o sabie ș.a.m.d. Desigur, poate să fie vorba despre o băutură cu proprietăți magice.

În pașii următori, ne îndreptăm către confruntarea dintre personajul pozitiv și personajul negativ [84: 59-61]. Personajul pozitiv capătă un semn distinctiv. În lupta dintre personajul negativ și cel pozitiv învinge personajul pozitiv.

(19) S-a găsit o soluție prin care nenorocirea inițială să fie înlăturată. Grație instrumentului vrăjit de care dispune, personajul pozitiv poate să depășească sărăcia sau să rupă o vrajă ș.a.m.d. [84: 62-64].

Revenirea către casă [84: 64] a personajului pozitiv este însă dificilă. Acesta este urmărit [84: 64], împiedicat să ajungă acasă [84: 65]. Când

[141] Definiția „funcțiilor" la Propp [84: 30-31] are două paliere, ca să zicem așa: pe primul palier, se precizează că este vorba despre felul în care decurg acțiunile; pe al doilea palier, se spune că modurile acestea de acțiune au o semnificație pentru țesătura basmului.

[142] Basmul începe totdeauna, spune Propp [84: 35], cu o situație originară. Primii constituenți servesc deci la descrierea acestei situații originare.

ajunge acasă nu este recunoscut. Un fals erou încearcă să-i răpească meritele [84: 68]. Personajul pozitiv este pus la încercare, pentru a i se verifica identitatea. Eroul este, în cele din urmă, recunoscut, iar ticălosul este dat în vileag. În sfârșit, personajul pozitiv poate să capete o nouă înfățișare [84: 70].

(30) Acesta este momentul victoriei personajului pozitiv. Ticăloșii sunt pedepsiți sau pier în diverse împrejurări [84: 71].

Finalul, arată Propp, este reprezentat de o nuntă, de urcarea pe tron [84: 71-72]. Pe scurt, este vorba de răsplata primită de către fiecare după faptele sale.

Este Propp un structuralist? În anii '60, a avut loc o polemică între Claude Lévi-Strauss și Vladimir Propp. Fără a fi prea lămuritor în privința metodei structuraliste, schimbul acesta de replici este foarte grăitor în privința atmosferei intelectuale create de structuralism și a obiectivelor urmărite de cercetările celor doi.[143] Ceea ce frapează, în primul rând, este faptul că nici unul dintre ei nu pare să-și dea seama în ce lume trăiește celălalt. Pentru Propp, Lévi-Strauss este un filosof, ceea ce lezează desigur sentimentul acestuia de angajare într-o cercetare științifică, iar Lévi-Strauss atacă formalismul lui Propp, lucru care în mod inevitabil răscolea amintiri dureroase pentru Propp.[144]

[143] Atât textul lui Lévi-Strauss despre structură și formă (publicat inițial în 1960), cât și cel al lui Propp despre cercetarea structurală și cea istorică a basmului fantastic sunt incluse în antologia editată de Anatoli Liberman [85].

[144] Anatoli Liberman descrie foarte plastic destinul de cercetător al lui Vladimir Propp. Totdeauna acesta a fost în contratimp cu direcția în care o lua viața intelectuală din URSS: a publicat o carte formalistă în 1928, când tendința formalistă era pe punctul de a apune și avea să fie supusă unor atacuri dure din partea oficialităților sovietice; a publicat apoi cartea despre rădăcinile istorice ale basmului fantastic, cu o mulțime de trimiteri la literatura occidentală, în 1946, când ideologii regimului sovietic duceau o virulentă campanie contra cosmopoliților; iar, în anii '50, când atmosfera se dezghețase, scrierile lui Propp au un caracter patriotic, frizând - zice Liberman - de-a dreptul șovinismul rusesc [85: XVI]. Vrând-nevrând, Propp a trebuit să renunțe la formalism și s-a îndreptat către investigația de tip istoric. Lévi-Strauss, spune Liberman, s-a îndrăgostit de marxism în adolescență [85: XLIV]. Propp a fost căsătorit cu forța cu marxismul, dar, adaugă Liberman, „se pot naște copii și din căsătoriile de conveniență"(*ibidem*). După 1928, în opera lui Propp își fac loc o serie întreagă de idei preluate din marxism. Cât privește cartea din 1928, ea avea să fie tradusă în engleză abia în 1958 (cu o introducere semnată de Svatava Pirkova-Jakobson, cea care a fost multă vreme soția lui Roman Jakobson). Atunci a fost remarcată de către structuraliștii din Franța și alte țări occidentale. În URSS, o a doua ediție a apărut târziu, în 1969. Din ea lipseau însă o serie de note de

Într-o formulare liberă, am putea schematiza astfel obiecțiile lui Lévi-Strauss: constituenții lui Propp nu sunt identificați pe baza unor diferențe care să-i pună în opoziție cu alți constituenți; de asemenea, nu există la Propp o distincție între structurile de suprafață și cele de adâncime. Pe Lévi-Strauss îl interesează decelarea structurilor de adâncime ale narațiunilor. Walter Burkert, în cartea sa despre structură și istorie în mitologia greacă, comentează în chip sugestiv demersul lui Lévi-Strauss: acesta este mai puțin sistematic, dar mai radical decât Propp; la el, „structuralismul scoate la iveală structuri pe care nu le-a mai văzut nimeni".[145]

Replica lui Propp la criticile lui Lévi-Strauss poate fi citită cu mult folos de la sfârșit către început. Metoda sa, scrie Propp [85: 81], are limitele ei. Ea poate fi aplicată doar acolo unde o serie de formule revin neîncetat; așa stau lucrurile în cazul limbii sau al folclorului. Când este vorba despre scrieri precum acelea ale lui Dante sau Shakespeare, accentul cade pe cercetarea a ceea ce este unic și metoda nu poate fi aplicată. În analiza basmelor fantastice, profitând de tiparele care se repetă, el a explicat structura intrigii unei întregi clase de basme [85: 69]. Cât privește acuzațiile de formalism, Propp crede că se bazează pe un concept vag de formalism. După el, analiza structurală și cea istorică nu se exclud, ci se completează una pe cealaltă [85: 70].

Interesant este că opera lui Propp, care precede structuralismul, pare să fi rezistat și după ce structuralismul nu mai era la modă. Metoda lui Propp poate fi exploatată în multe moduri. Combinatorica, pe care o respingea Lévi-Strauss, poate fi tradusă lesne în programe de calculator destinate generării de basme fantastice. Dar probabil mult mai interesantă este posibilitatea de a extinde analiza lui Propp dincolo de basmele fantastice. O varietate de structuri narative se pretează acestui tip de analiză.

---

subsol (a se vedea observația lui Wolf Schmid la extrasele din *Morfologia basmului* incluse în *Russische Proto-Narratologie* [Berlin: Walter de Gruyter, 2009], p.153.).

[145]Walter Burkert în *Structure and History in Greek Mythology and Ritual* (Berkeley: University of California Press, 1979). Citatul este de la pagina 11. Burkert analizează destul de amplu punctele de vedere ale lui Propp și Lévi-Strauss. Interesul său de cercetare este însă în chip precumpănitor unul de ordin practic (v.tot p.11). Șirurile de constituenți în sensul lui Propp sunt, din punctul acesta de vedere, soluția cea mai potrivită.

2.6 Poststructuralismul

Ca și metoda comparativ-istorică, analiza structurală a avut un impact considerabil asupra disciplinelor umaniste. După un moment de vogă formidabilă, influența structuralismului s-a diminuat brusc. Vom cerceta pe scurt, în cele ce urmează, două tipuri de critici la adresa structuralismului. Ele sunt inspirate de idei foarte diferite și au condus la direcții de cercetare divergente.

2.6.1 Critica logic-formală a structuralismului

În 2005, revistele *Prospect Magazine* și *Foreign Policy* au organizat un sondaj în rândul cititorilor/cititoarelor lor. Scopul sondajului era identificarea primilor o sută de intelectuali ai lumii. În fruntea clasamentului din 2005, s-a plasat Noam Chomsky.[146] Rațiunile votului din acel an sunt desigur complexe. În cazul lui Chomsky, au contat probabil și luările sale de poziție cu caracter politic. O pondere sensibilă trebuie însă să fi avut și faima sa de cercetător al limbajului. Așa că este firesc să ne întrebăm prin ce anume se distinge contribuția lui Chomsky la cercetarea limbajului.

Noam Chomsky (născut în 1928) și-a modificat, de-a lungul timpului, concepțiile sale despre limbaj. Ar fi multe de spus deci despre raporturile dintre diversele etape ale gândirii sale. Ne vom limita aici doar la contrastul dintre structuralism și abordarea de către Chomsky a limbajului.

Noam Chomsky a fost studentul lui Zellig Harris, un lingvist care a dezvoltat propria sa versiune a structuralismului.[147] Chomsky a fost însă și la cursurile filosofului Nelson Goodman. El a absorbit din tradiția filosofiei analitice pasiunea pentru analiza logică a limbajului.

---

[146] Lista este disponibilă pe Internet, pe situl revistei *Prospect Magazine*, la adresa <`http://www.prospectmagazine.co.uk/prospect-100-intellectuals/`> (ultima vizualizare: 17 august 2011).

[147] A se vedea cartea lui Zellig Harris, *Structural Linguistics* (The University of Chicago Press, 1951). Metoda structurală, în viziunea lui Harris, este eficientă în câmpul lingvisticii descriptive. „Descrierile structurale sunt de cel mai mare folos în catalogarea structurilor limbilor și în compararea tipurilor structurale ale acestora" (*Op.cit.*, p.3). Analiza unei structuri presupune, în linii mari, două etape: identificarea elementelor acesteia și apoi a relațiilor dintre elemente. Sistemul unei limbi este multinivelar. Interesant este că Harris concepe enunțurile despre structurile din sistemul limbii ca putând fi tratate ca niște teoreme, deductibile din axiome (pp.372-373). În carte însă, el se bazează pe cercetarea unui *corpus* de enunțuri - contactul cu solul empiric, ca să spunem așa, fiind limpede.

Ce fir urmează argumentele lui Chomsky împotriva structuralismului? Există la Chomsky un concept care iluminează foarte limpede contrastul dintre concepția sa și structuralism. După Chomsky, structuralismul propune o abordare *taxonomică* a limbajului. Metodele lingvisticii structurale conduc la realizarea de clasificări și ele nu sunt adecvate pentru analiza capacității (competenței) oamenilor de a utiliza limbajul (Chomsky [19: 4]). Lingvistica nu este un soi de botanică, iar principiile de organizare a limbajului nu sunt detectabile „în fenomene"(Chomsky [19: 14]).

Chomsky a criticat în mod direct viziunea lui Ferdinand de Saussure. Contribuțiile lui Saussure la analiza structurală suferă de aceeași propensiune către „segmentare și clasificare"(Chomsky [19: 17]). Mai mult decât atât, la Saussure, formarea propozițiilor nu se supune unor reguli ce țin de sistemul limbii, ci ea urmează practicile de la nivelul utilizării limbajului(Chomsky [19: 18]).

Din perspectiva lui Chomsky, eforturile de a extinde aplicarea metodei structurale în alte arii decât limbajul nu au condus nici ele la rezultate notabile. Tot ce reușește Lévi-Strauss să arate este că mintea sălbatică încearcă să găsească o organizare în lumea fizică. Rezultatul acesta este banal: orice efort uman de a gândi implică realizarea unei clasificări de un fel sau altul(Chomsky [19: 65]).

Pe scurt, înclinația către taxonomie, după Chomsky, conduce la scoaterea din centrul atenției a sintaxei. Prin contrast, la Chomsky, lucrurile stau exact invers: sintaxa este în centrul atenției. Simplu spus, Chomsky este interesat de capacitatea umană de a produce propoziții. Producția aceasta, după el, nu este nici pe departe rodul unor practici cristalizate pe parcursul utilizării limbajului, ci reflectă un sistem care are regulile sale.

Sarcina cercetării limbii devine, în aceste condiții, identificarea regulilor de derivare a propozițiilor. Nu taxonomia, ci *derivarea* trebuie să fie în centrul atenției. Conceptul de derivare este cel mai ușor de înțeles dacă ne gândim la un sistem formal. Pentru logician, elementele de bază ale unui sistem formal, precum într-un exemplu dat de Haskell Curry, pot fi, de pildă, trei litere: *a*, *b*, *c*. Literele acestea au un înțeles doar într-un sens foarte abstract: ele desemnează „ceva" (notat de Curry cu literele grecești corespunzătoare). Esențială este însă derivarea de concatenări ale literelor, într-un mod care să nu fie trivial (neadmițând deci orice fel de a concatena literele, ci supunând derivarea unor constrângeri rezultate din aplicarea

unor reguli).[148] Prin urmare, unele concatenări sunt sintactic corecte, iar altele nu.

Ideea crucială este că - și în limbile naturale - importante sunt *operațiile formale* aplicate elementelor limbii. De la un autor la altul sau în diverse etape ale cercetărilor aceluiași autor, concepția despre aceste operații formale poate varia. Constantă este însă ideea concentrării cercetării pe dezvăluirea modului în care funcționează operațiile formale.[149]

Chomsky insistă asupra unei distincții între ceea ce este „la suprafață" și ceea ce ține de procesele „de adâncime" din limbaj. Operațiile formale generează din structuri de adâncime structuri de suprafață(Chomsky [19: 144]). Este foarte important de reținut faptul că anumite expresii pot să apară doar în structurile de adâncime, nu și-n cele de suprafață (pentru o exemplificare v. Chomsky [19: 155]). Centrarea pe derivare, prin natura ei, implică în fond o distincție între adâncime și suprafață; corelând însă acest fapt cu observația anterioară, putem trage concluzia că investigația trebuie în mod necesar să se concentreze asupra derivărilor. Clasificarea structurilor de suprafață, după cum am văzut, este, după Chomsky, absolut insuficientă.

2.6.2 Versiunea postmodernă a poststructuralismului

Fără a intra în detaliile încercărilor de a caracteriza conceptul de înțeles, putem observa că, într-un fel, structuralismul este atât relativist, cât și universalist. Structuralismul este relativist, pentru că nu postulează un set de categorii gramaticale care s-ar regăsi în orice limbă. Metoda structurală, aplicată în lingvistica descriptivă, permite identificarea, ca să zicem așa, „din interior" a categoriilor gramaticale adecvate într-o limbă sau alta. Dacă examinăm însă lucrurile din perspectiva înțelesurilor, situația pare să fie diferită. Să zicem că o limbă cunoaște o opoziție între *blană* și *pene* (unele ființe vii sunt acoperite cu blană, iar altele sunt acoperite cu pene), iar altă limbă ignoră această opoziție. Descrierea celor două situații este însă universal inteligibilă. Mai mult decât atât, lucrul acesta poate fi spus despre oricare dintre categoriile gramaticale care ar putea fi identificate prin metoda structurală. Există o transparență universală a rezultatelor la care se ajunge prin aplicarea metodei structurale.

[148] A se vedea Haskell B. Curry, *Foundations of Mathematical Logic* (New York: McGraw-Hill, 1963), capitolul al doilea.

[149] De altfel, unul dintre capitolele din cartea lui Chomsky despre minte și limbaj se și intitulează „Natura formală a limbajului"(Chomsky [19: 102–142]).

Sunt însă înțelesurile transparente în sensul de mai sus? Nu există oare perspective din care ele ar fi opace? Nu sunt ele cumva dependente de istorie, gen, clasă ș.a.m.d.? Întrebarea este atunci cum am putea străbate vălul care le acoperă, fără a avea însă pretenții de universalitate.

Unul dintre răspunsuri stă sub semnul unei noțiuni propuse de filosoful francez Jacques Derrida: *deconstrucția*. Derrida a adaptat un termen de sorginte heideggeriană.[150] Definirea exactă a termenului este subiectul multor dispute; conceptul de „deconstrucție" pare el însuși înconjurat de opacitate.

O șansă de a afla totuși un răspuns ceva mai limpede se găsește într-un text în care Derrida se exprimă în engleză. Scos de sub pavăza limbii materne, Derrida practică un exercițiu de autodeconstrucție. Referirile vor fi în continuare la masa rotundă de la Universitatea Villanova din 1994.[151]

Din perspectivă structuralistă, există la Derrida un motiv absolut familiar, cel al diferenței. Atâta doar că interesul lui Derrida nu se îndreaptă către realizarea unor taxonomii. El insistă asupra diferențelor, disocierilor, despărțirilor, eterogenității (de pildă în *Deconstruction in a Nutshell*, p.17) nu pentru a fixa ceva într-o căsuță a unei clasificări, ci pentru a disloca, pentru a zdruncina astfel de încercări de țintuire într-o taxonomie.

Dificultatea de a da definiții sau caracterizări în câteva fraze este subliniată de către Derrida nu doar în cazul deconstrucției, ci și al altor concepte. La un moment dat, în 1994, i se cere să clarifice felul în care înțelege el dreptatea. Derrida este tentat să refuze întrebarea. Un concept precum cel de dreptate ar implica „lectura de texte, reînvierea unor tradiții, așa încât ar fi extrem de brutal" să încerci o caracterizare pe scurt (*Deconstruction in a Nutshell*, p.16). Altfel spus, orice înțeles, dacă este deconstruit, va fi încercuit de lecturi, de resuscitări ale unor tradiții și de treceri dincolo de ceea ce este prezent; prea mult material pentru a fi prins într-o casetă a unei taxonomii structurale.

Există și un alt aspect important al acestei reacții la structuralism: un interes pentru echivoc și asociații prin care se creează conexiuni variate.

[150]Termenul lui Heidegger este *Abbau*. Pentru mai multe detalii despre deconstrucție a se vedea articolul lui Leonard Lawlor despre Derrida în *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (ediția din toamna 2011), Edward N. Zalta, editor, <`http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/derrida/`>.

[151]*Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida*, editor John D.Caputo (New York: Fordham University Press, 1997). Intervențiile lui Derrida sunt la paginile 3–28; restul este comentariul lui Caputo, care include și o critică radicală a filosofiei analitice.

Comentând romanul *Ulise* al lui James Joyce, Derrida observă că autorul „încarcă fiecare propoziție, fiecare cuvânt cu un maximum de echivoc, cu asociații virtuale” (*Deconstruction in a Nutshell*, p.25).

„Postmodern” este un termen la fel de greu de definit ca și deconstrucția. Unii îl asociază cu negarea de către Heidegger a distincției dintre subiectul cunoscător și obiectul cunoscut. Alteori este invocată respingerea utilizării metodelor de tip matematic.[152] În mod cert, sub o formă sau alta, postmodernismul implică respingerea universalismului. Dacă acest lucru înseamnă și o afirmare a unui relativism atotcuprinzător este o chestiune mult dezbătută.[153]

Respingerea universalismului are rădăcini în cercetarea lingvistică. Ea este în special asociată cu studiile lui Benjamin Lee Whorf [98]. Pentru Whorf, există o unitate între mentalitățile, cultura și limba unei comunități. Nu putem spune, de fapt, nimic despre limba naturală (la singular), ci doar despre diversele limbi vorbite de către oameni. Cercetarea limbii nu este deci cercetarea vreunei entități singulare eluzive, ci cercetarea limbilor folosite în cadrul diferitelor comunități umane.

Cele două poststructuralisme descrise aici indică un clivaj profund, nu doar în cercetarea limbilor naturale, ci și în științele umane în general.[154] Sursele lor de inspirație sunt diametral opuse. Am putea spune că Noam

[152] A se vedea, în acest caz, contrastul cu Chomsky. Acesta este un poststructuralist, dar nicicum un postmodern (cel puțin din acest punct de vedere). Chomsky este lingvistul care se bucură de cel mai mult respect în departamentele de matematică și informatică.

[153] Caputo, de exemplu, pe care l-am menționat deja, neagă ideea că Derrida ar fi un relativist.

[154] Polemica ia, de multe ori, forme acide. Potrivit lui Chomsky, postmodernismul a produs, în mare măsură, doar o „pălăvrăgeală”, în care enunțuri triviale sunt mascate de limbajul pretențios, iar „argumentele sunt dezastruoase” <`http://www.cscs.umich.edu/~crshalizi/chomsky-on-postmodernism.html`>. Christopher Wise, din cealaltă direcție, a încercat să critice lingvistica lui Chomsky, în *Chomsky and Deconstruction* (New York: Macmillan, 2011). Wise crede că Noam Chomsky n-are, de fapt, un set de teorii lingvistice, ci doar o filosofie a limbajului, drapată, din considerente retorice, în hainele unei științe ce se vrea a fi de tipul științelor naturii (cf. Wise, p.71 și p.13). Mai mult decât atât, Wise îl traduce pe Chomsky în limbajul „palavragiilor” postmoderni: „există un spațiu despărțitor, un văl, un vid între structura de suprafață și cea de adâncime sau - în termenii lui Derrida - o *différance*” (Wise, pp.34-35). Opoziția dintre Chomsky și Derrida ar decurge din poziționarea lor culturală divergentă: Chomsky este centrat pe cultura euro-americană; Derrida este deschis către Africa și Orientul Apropiat (cf.Wise, p.137). Chomsky a adoptat punctul de vedere al „omului de știință care vine de pe Marte”; însă, cu toate pretențiile de obiectivitate, noțiunea sa de competență profesională ar „ranforsa pretențiile de autoritate ale intelectualilor din mediile academice instituționalizate” (Wise, 148). Deși simpatizează cu vederile expuse în scrierile sale politice de către Noam Chomsky, Wise apreciază că

Chomsky preia din tradiția filosofiei analitice ideea de *reconstrucție* (cu mijloacele logicii matematice). Prin contrast, Jacques Derrida cultivă, bazându-se pe o tradiție diferită, *deconstrucția*.

lingvistica lui Chomsky îl transformă pe acesta într-o „unealtă utilitaristă a statului” (Wise, p.161).

Capitolul 3

Un al doilea drum către cunoașterea omului: studiul acțiunii umane

Termenul de „literat” poate fi înțeles într-un sens îngust, tehnic, dar și într-un sens mult mai larg. În sens larg, „literații” sunt persoanele care se ocupă cu literatura sau limba, dar și toți cei care au un interes pentru ce înseamnă a istorisi sau a cultiva o preocupare pentru artă. Dar „economiștii”? Care ar fi în acest caz sensul larg? Ce anume i-ar diferenția de cei cu un temperament de „literat”? O altă sensibilitate față de tot felul de calcule legate de resursele materiale? Un fel de a judeca totul prin prisma costurilor? În mod cert, termenii aceștia foarte cuprinzători sunt echivoci, dar au un rost. Ei ne permit să luminăm niște chestiuni care merită a fi cercetate. Dacă studiul limbii și a tot ce ține de ea este apanajul literaților (în sens larg), iar de cercetarea acțiunilor sunt interesați economiștii, atunci au cele două părți ceva în comun?

Mai mult decât atât, nu cumva sunt cele două lumi opuse una alteia? Nu trebuie să facem nici un efort special de a imagina obiecții teribile, cel puțin la adresa economiștilor. Este suficient să-l citim pe Thomas Carlyle, istoricul și eseistul scoțian din secolul al XIX-lea. Carlyle are idei politice care, probabil, ne-ar șoca azi; este, de pildă, în favoarea sclaviei africanilor duși pe plantațiile din Caraibe. Are însă și o formulare prin care încerca să-i pună la stâlpul infamiei pe economiști: știința lor, scria Carlyle, este

o „știință lugubră".[1] Calculele pe care le propun economiștii sunt expresia purei vanități. Aceștia nu fac decât să promoveze egoismul sălbatic și o mentalitate distructivă. Fără a avea strălucirea literară a frazelor lui Carlyle, în discursurile multor oameni obișnuiți își fac adesea loc gânduri asemănătoare.

Punerea între paranteze, în această parte, a analizei conceptului de știință are în mod cert efecte. Concepțiile despre știință pot schimba drastic felul în care este văzută o contribuție la cercetarea acțiunii umane. Benoit Mandelbrot spune, în treacăt, dar aruncând, de fapt, o săgeată otrăvită, că economia nu era „în forma pe care o practica Adam Smith decât o ramură a filosofiei morale" [66: 153]. Implicit, din viziunea lui Mandelbrot, ar reieși că merită acordată atenție doar acelor cercetări care prelucrează intens date empirice și folosesc un aparat matematic de investigare a acțiunilor umane. Vom încerca deocamdată să acordăm totuși atenție cercetărilor referitoare la acțiunea umană nu prin prisma preferinței pentru o idee de știință sau alta, ci încercând să vedem care ar fi reușitele notabile ale cercetărilor. A vedea pe unde trece linia care desparte știința de alte griji umane este o chestiune care va fi abia ulterior în centrul atenției.

3.1 Avuție și acțiune umană

Dacă deschidem *Avuția națiunilor* la primul capitol al cărții a treia, dăm peste explicația pe care o oferă Adam Smith pentru apariția orașelor. Agricultorii au nevoie, zice Smith, din când în când, de ajutorul unor meșteri: fierari, tâmplari, zidari, pantofari, croitori și alții. Aceștia se grupează în târguri, unde apar curând alți furnizori; figurile favorite ale lui Smith sunt măcelarul, berarul și băcanul (Smith [92: 378]).

Într-o societate civilizată, argumentează Adam Smith, desigur din perspectiva epocii sale, marile fluxuri comerciale sunt cele dintre sate și orașe. Dacă ne-am uita însă la *substanța* acestor schimburi, atunci ea este produsă la țară. Ce oferă orașul? Trebuie, de fapt, să ne uităm nu la ceea ce este palpabil, la munți de unt sau grămezi de grâu, ci la munca încorporată în variate produse (Smith [92: 376]). Generalizând, putem spune că trebuie să ne concentrăm atenția asupra *acțiunilor umane*. Ele sunt cele care dau sens schimburilor dintre sat și oraș.

[1] Carlyle, în „Occasional Discourse on the Negro Question", *Fraser's Magazine*, februarie 1849, pp. 527-538.

Ce este totuși *avuția*? Nu se procură ea (cel puțin așa par să stea lucrurile în vremea lui Adam Smith) cu aur? Deși Adam Smith nu folosește distincția dintre suprafață și adâncime din lingvistica modernă, el vorbește totuși despre prețurile exprimate în bani ca despre prețuri nominale (Smith [92: 47]). Acestea sunt, ca să spunem așa, prețurile de suprafață. La vremea aceea, sunt desigur exprimate în aur. „Avuția lumii, la origine, n-a fost dobândită cu aur sau argint, ci prin muncă", scrie Adam Smith (Smith [92: 48]). Cu alte cuvinte, acțiunea umană este sursa avuției.

Concluzia anterioară este coroborată și de alte observații ale lui Smith. Avuția unei națiuni crește atunci când munca membrilor săi este tot mai rodnică. Acest lucru face necesară o cantitate tot mai mare de monezi, pentru a putea pune în circulație tot mai multe bunuri (Smith [92: 207-208]). Dacă avuția ar consta în grămezi de aur, atunci lucrurile ar sta desigur exact invers; important ar fi să ai grămezi tot mai mari de bani.

Discutând motivația extinderii imperiului colonial spaniol, Smith ironizează prejudecățile conform cărora coloniile, abundente în aur, ar fi urmat să devină o sursă de *avuție reală* pentru Spania (Smith [92: 561]). Cum Smith descrie, în acest context, imaginea băștinașilor puțin productivi descoperiți de către Columb, argumentul este cât se poate de limpede.

Pentru a întări firul acestui argument privitor la legătura dintre acțiunea umană și avuție, este bine să facem o paranteză și să comentăm o distincție care este adesea trasată, cea dintre bunuri și servicii. Dacă ne uităm la bunuri și servicii din perspectiva acțiunii umane, ele sunt similare. Atâta doar că bunurile, cum spune și Smith, „încorporează" acțiunile umane. Serviciile, în schimb, sunt acțiuni de ale căror beneficii consumatorul se bucură în chip nemijlocit. Bărbierul își servește direct clientul; îi rade barba sau i-o aranjează. Poate aici mai simțim o urmă de „încorporare". Ea este însă insesizabilă în cazul în care cineva învață pe altcineva o meserie.

Orășenii și sătenii, scrie și Adam Smith, „sunt pe rând unii servitorii altora" (Smith [92: 378]). Cu alte cuvinte, serviciile reciproce sunt cheia întregii rețele de relații dintre sate și orașe.

3.1.1 Acțiunea umană și problemele economice

Când descrie relațiile dintre sat și oraș, Adam Smith creionează tabloul unei diviziuni a activităților. *Avuția națiunilor* începe cu o pledoarie pentru principiul „diviziunii muncii". Exemplul faimos pe care-l oferă Smith este cel al confecționării unui ac de cusut. O persoană nespecializată și nedeprinsă

cu mașinile de produs ace de cusut va realiza poate un singur ac într-o zi. În schimb, divizând chiar munca de producere a acului, se poate ajunge la realizarea de mii de ace pe zi (Smith [92: 14–15]).

Trecerea de la o activitate la alta implică, arată Smith, renunțarea la unele acțiuni de către muncitori. Diviziunea muncii face, în schimb, posibilă creșterea cantității de muncă (Smith [92: 17]). Diviziunea muncii apare în mod firesc prin punerea în valoare a calităților prin care excelează o persoană. Ea nu poate funcționa însă decât în condițiile în care are loc, sub o formă sau alta, un schimb al produselor (Smith [92: 27]). Diviziunea muncii, argumentează Smith, depinde de amploarea pe care o iau piețele (Smith [92: 31]). Cineva poate să producă mii de ace, dar fără o piață suficient de întinsă, n-are cui să le vândă (Smith [92: 32]).[2]

Să revenim acum la Carlyle (v.p.87). Ce este așa de lugubru în tot tabloul acțiunii umane zugrăvit până aici? Ce-i drept, Adam Smith explică dezvoltarea civilizațiilor prin diviziunea muncii și extinderea piețelor. O asemenea explicație lezează orgoliul literatului, care leagă civilizația, în primul rând, de cărți și cărturari. Există însă o cale de împăcare evidentă! Sistemele de scriere au fost, de multe ori, dezvoltate, pentru a facilita comerțul. Fără documente scrise, extinderea piețelor este de neconceput. La rândul lor, contactele comerciale mai ample aduc cu sine și schimburi culturale. Cărțile și cărturarii beneficiază de pe urma rutelor comerciale.

Problema este în altă parte. Modurile de a vedea acțiunea umană sunt diferite. Pentru unii, importante sunt relațiile umane vibrante, încărcate de patos, de simpatie pentru cei din jur. Adam Smith știe foarte bine acest lucru și nu ignoră deloc importanța empatiei; capacitatea de a te pune în locul altuia este, pentru el, hotărâtoare în chestiunile de ordin moral.[3] Smith face însă o observație crucială cu privire la caracterul relațiilor dintre oameni într-o societate civilizată. El spune că abia dacă „ne ajunge întreaga viață pentru a câștiga prietenia câtorva persoane" (Smith [92: 26]). Într-o societate bazată pe diviziunea muncii, fiecare are nevoie însă de o mână de ajutor din partea a o mulțime de oameni, care nu-i sunt nici prieteni, nici

[2] Smith explică și dezvoltarea civilizației pe valea Nilului și în jurul Mediteranei prin posibilitatea de a deschide rute comerciale și de a extinde piețele. Exemple similare găsește și-n India și China. China este țara unor mari fluvii, care servesc drept căi ale comerțului. Prin contrast, locurile unde nu există asemenea rute comerciale, stepele întinse, au fost neprielnice pentru civilizație (Smith [92: 34–36]).

[3] Problemele moralei nu sunt tratate desigur de Adam Smith în *Avuția națiunilor*. Pentru a vedea poziția sa în aceste chestiuni trebuie să consultăm *The Theory of Moral Sentiments* (1759).

n-au cum să-i înțeleagă firea. Fața aceasta - economică - a acțiunii umane i se pare lui Carlyle lugubră.

Diviziunea muncii este deci de mare folos, dar aduce cu sine probleme cunoscute. Dezvoltarea producției de ace de cusut este doar un exemplu între multe altele. Smith îl formulează în contextul discuției despre legătura dintre diviziunea muncii și extensiunea piețelor. Cum poate ști însă cineva cât de extinsă este piața? Cât de mult grâu să producă? Sau câte lecții să ofere ș.a.m.d.? Aici nu este vorba despre problema cooperării a zece muncitori într-o manufactură care produce ace de cusut. În manufactură, este limpede ce operație face fiecare și cum depind unii de alții. Aici este vorba despre cooperare între oameni aflați la mari distanțe și în situații care nu le sunt familiare. Aceasta este adevărata problemă *economică* a cooperării.

Ce are Adam Smith de spus? Versiunea care circulă adesea este cea a unei piețe în care acțiunile oamenilor se potrivesc ca prin minune. Smith este desigur împotriva aranjării „cu mâna (vizibilă)" a acțiunilor umane. Spiritul demersului său este surprins însă foarte bine de un pasaj din *Teoria sentimentelor morale*. Vorbind despre societatea cuprinzătoare (*great society*), el spune că ea nu este precum o tablă de șah pe care mâna omului care stăpânește sistemul mută indivizii umani ca pe niște piese total supuse voinței sale. Indivizii umani au propriile motive care-i determină să acționeze; aceste motive nu pot fi controlate de către un centru. Politicile urmate de către state pot să fie în conflict sau în acord cu motivele care determină acțiunile oamenilor. Dacă sunt în acord, societatea este armonioasă; dacă sunt în conflict, societatea este în suferință.[4]

Cum știe însă un stat ce politici să urmeze pentru a realiza o societate armonioasă? Are o mai bună idee despre motivele indivizilor decât oricine altcineva? Întrebările acestea rămân deschise. Perspectiva lui Smith asupra unei societăți armonioase este, în mare parte, nu atât soluția unei probleme, cât iluminarea caracterului vast al chestiunilor numite aici eco-

[4]Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (Indianapolis: Liberty Fund, 1984), p.234. Pasajul este din partea a VI-a, dedicată virtuții, secțiunea despre modul în care caracterul individului afectează fericirea altor oameni. În *Avuția națiunilor*, Smith este cât se poate de interesat de politicile statelor. Este greu să citești cartea și să rămâi cu impresia că politicile acestea sunt doar impedimente în calea cooperării dintre oameni. Uneori, ele sunt desigur nefaste și Smith are destule exemple în acest sens. Alteori, sunt normale. Uneori, efectele sunt amestecate. De exemplu, impozitele moderate, consideră Smith, ar fi contribuit la prosperitatea coloniilor britanice din America de Nord, fără a fi fost neapărat în avantajul patriei-mamă (Smith [92: 573]).

nomice. Așa cum producătorul individual nu are cum ști cu siguranță cine și cât va cumpăra din produsele sale, nici guvernanții n-au cum potrivi în chip miraculos politicile lor cu motivele indivizilor. Rațiunea acestei situații o lămurește chiar Adam Smith: indivizii nu sunt precum piesele de pe tabla de șah.

3.1.2 O axiomatică informală a acțiunii umane

O prezentare în limbaj colocvial este ca un loc de întâlnire deschis tuturor. Cine preferă în mod obișnuit în cercetările sale limbajul matematic, dar are ceva de comunicat, poate să spună lucrurile importante și în limba de toate zilele. Cine preferă un limbaj mai colorat, plin de metafore, dar are totuși ceva de spus, poate să domolească avântul din figurile sale de stil și să-și expună limpede ideile de bază. În mod cert, locul va atrage pe cei care detestă ceea ce ei socotesc că este pedanteria fără rost din discuțiile despre acțiunea umană.

Există însă un punct, chiar în lucrările cu caracter tehnic și care utilizează masiv un aparat matematic, în care recursul la explicațiile în limbaj natural este inevitabil. Este vorba despre lămurirea rostului axiomelor introduse, dar mai ales de clarificarea limbajului folosit în aceste axiome. Conceptele prime (cele denumite de către logicieni „noțiuni primitive") n-au cum fi definite (fără a genera circularitate). Ele sunt doar explicate, parafrazate, ilustrate. Evident, situația este similară în cazul unei axiomatici informale.

În tratatul său despre acțiunea umană, Ludwig von Mises folosește un demers informal; logica la care apelează constant este cea împletită cu limbajul natural, refuzul de a folosi un aparat formal fiind unul permanent. Interesantă aș spune că este nu atât „axioma acțiunii" ca atare. Așa cum rezultă din spiritul cărții lui Mises și din tradiția școlii sale, axioma ar putea fi formulată în felul următor: (pentru orice individ uman x) este adevărat că individul uman x acționează. Altfel spus, așa cum sugerează și titlul capitolului cu care se deschide cartea lui Mises, omul este o ființă care acționează ([77: 11]). Punctul cu adevărat dificil este însă caracterizarea ideii de acțiune ca atare. A încerca s-o definești ca pe un soi de comportament ar însemna să te angajezi într-o mișcare circulară fără perspectivă de ieșire; „comportamentul" este, în fond, tot acțiune. Cel mai instructiv este să examinăm „componentele" acțiunii.

Mises scoate, în primul rând, în evidență ideea de *obiective* ale acțiunii. Fiecare acțiune țintește către atingerea unor scopuri ([77: 11]). Cum ajung să-și propună oamenii scopurile respective? Mises separă aici sarcinile unei investigații de ordin psihologic de una de ordin economic. Formarea scopurilor este o chestiune ce ține de psihologie. Mises, un om ale cărui idei au prins contur la Viena, nu putea să ignore problemele puse de Sigmund Freud. Mises socotește că meritul lui Freud este de a fi făcut inteligibil ceea ce-i împinge să acționeze chiar și pe psihopați. Psihanaliza, ca un gen de psihologie, apreciază el, nu studiază însă acțiunea umană, ci „forțele și factorii care-l împing pe om către o anume acțiune" ([77: 12]).

Mises mai exprimă o idee care este admisă, sub o formă sau alta, ca un principiu metodologic fundamental, de către toți economiștii. Trebuie făcută o distincție între exprimarea *verbală* a unei preferințe pentru o acțiune și acțiunea ca atare. Ceea ce contează este acțiunea propriu-zisă, nu opinia exprimată verbal ([77: 12]).

Atenția ar trebui să se îndrepte către un cuplu de componente ale acțiunii (cel al resurselor și al procedurilor de atingere a obiectivelor), dar trebuie să introducem în prealabil o altă distincție importantă. Ea poate fi ilustrată cu un exemplu foarte simplu. Să ne imaginăm un atelier de croitorie care dispune de un sul de stofă și are drept obiectiv confecționarea unor fuste. Găsirea celei mai bune proceduri de croire, de așezare a tiparelor fustelor pe materialul dat este o chestiune de *optimizare*. Optimizarea are loc în condițiile în care resursele și obiectivele sunt date. Optimizarea ține de chestiunile inginerești și matematice. Ea trebuie limpede distinsă de problemele economice pe care trebuie să le rezolve atelierul, atunci când își procură stofe sau încearcă să vândă fustele produse.

Mises numește rezolvarea problemelor de cel de-al doilea tip *calcul economic*. Matematic, optimizarea presupune calcule de multe ori foarte complicate. Prin contrast, la nivelul indivizilor, calculul economic implică doar operații aritmetice simple și, desigur, capacitatea de a face comparații la fel de simple. Piața este cea care agregă toate aceste calcule (Mises [77: 12]).

Pe lângă obiective, resurse și proceduri, ar trebui probabil să amintim și de ideea de orizont temporal al unei acțiuni. Oamenii nu schimbă între ei doar produse existente în acel moment pe piață. Cineva poate să cumpere recolta din vara viitoare de pe un teren sau altul.

La urmă, dar nu de cea mai mică importanță este o observație ce ține de utilizarea limbajului natural. Legăturile pe care le sugerează textul într-o limbă pot fi greu de reprodus într-alta. În versiunea în limba engleză,

Mises spune sec despre societate că este „*concerted action, cooperation*" [77: 143]. În textul inițial, cel în limba germană, exprimarea era mai bogată și se încheia cu ideea că societatea este „*Zusammenhandeln von Menschen*" [77: 115 ed.lb.germană]. În germană, există perechea de termeni *Handeln* și *Zusammenhandeln*: a acționa și a acționa împreună cu alții. Recursul la această pereche de termeni este mai mult decât o simplă chestiune de stil. Acțiunea este acțiune individuală. Punerea de acord a acțiunilor individuale este o mare problemă. Robinson, pe insula sa, este confruntat desigur cu o sumedenie de probleme ce țin de optimizarea acțiunilor sale. Singur pe insulă, n-are însă probleme legate de punerea de acord a acțiunilor sale cu acțiunile altcuiva.

3.2 Cum sesizăm ceea ce nu se vede

Frédéric Bastiat (1801-1850) scria într-un stil colocvial, bazându-se pe virtuțile limbii naturale în măsură chiar mai mare decât Ludwig von Mises. Adesea stilul său este chiar extrem de non-tehnic. Mai mult decât atât, Bastiat propune parabole pentru a explica ideile sale economice.

Publicat în iulie 1850, textul lui Bastiat despre „Ceea ce se vede și ceea ce nu se vede" [5: v.5, pp.336–392] cuprinde o serie de douăsprezece scurte eseuri pe teme economice. Într-o formulare seacă, se poate spune că țelul lui Bastiat este să demonstreze caracterul nevalid al unei serii de raționamente economice. Exprimările lui Bastiat sunt însă mult mai colorate și pline de vervă. Adevăratul economist, scrie el, urmărește un bine mare, dar care nu se vede, chiar dacă trebuie să riște asumarea unui rău mic, dar vizibil (Bastiat [5: v.5, p.337]). Bastiat iubește imaginile vii, lesne de reținut. Cea mai faimoasă este probabil cea cu care se deschide textul.

Să ne închipuim, zice Bastiat, că fiul neastâmpărat sparge un geam de la casă. Tata se înfurie, dar asistența încearcă să-l consoleze: tot răul aduce și un bine; asemenea accidente dau de lucru meseriașilor; ce s-ar face geamgii dacă nu s-ar sparge geamuri? Problema, spune Bastiat, este că teoria asistenței se mărginește la ceea ce se vede (Bastiat [5: v.5, p.338]).

Exprimată în termenii actuali, ceea ce nu se vede este pierderea de către tată a *oportunității* de a folosi, într-un alt fel, suma dată geamgiului. Mai mult decât atât, punând la loc geamul, tatăl nu-și ameliorează, ca să ne exprimăm tot în termeni mai noi, *bunăstarea.* El beneficia de un geam și continuă să beneficieze de un geam; n-are nici un fel de beneficiu nou.

Oportunitatea pierdută de către tatăl copilului zvăpăiat se reflectă și-n lipsa unei comenzi pentru un pantofar, un croitor sau alt meseriaș. Trăgând linie, după ce ne uităm și la ceea ce nu se vede, argumentează Bastiat, geamul spart este o pierdere netă pentru întreaga societate (Bastiat [5: v.5, p.339]).

La Bastiat, găsim și o altă expresie a conflictului dintre mentalitatea literatului și mentalitatea economistului. Lucrul acesta se vede foarte limpede din pasajele în care Bastiat comentează o cuvântare în Adunarea Națională a poetului Lamartine. Poetul a pledat, cu multă căldură, în favoarea subvenționării artelor. Fără sprijin, susținea Lamartine, arta strălucitoare a Parisului ar păli. Ce s-ar întâmpla cu teatrele?

Bastiat aplică raționamentele privitoare la ceea ce nu se vede și în acest caz. Desigur, vor fi mai multe spectacole la teatrele subvenționate. Actorii și actrițele vor primi salarii mai mari. Asta este ceea ce se vede. Orice subvenție, susține însă Bastiat, este o *deplasare* (Bastiat [5: v.5, p.354]). Banii din subvenții au o sursă și ei sunt deplasați dintr-o mână într-alta. Mai mult decât atât, se produce o deplasare de bunăstare și, desigur, o pierdere de oportunități pentru cei care plătesc impozitele din care se constituie subvențiile.

Ar fi multe observații de făcut referitoare la argumentele lui Lamartine și Bastiat. În ele sunt prezente, cel puțin tacit, și principii diferite de filosofie politică. Argumentul lui Lamartine nu funcționează dacă nu adăugăm și ideea că subvențiile se duc în direcția artei *de valoare*. Cine determină însă valoarea? Și după ce criterii? Este vorba oare de un canon la care au acces experții în artă și pe care nu-l stăpânesc ceilalți?

La Bastiat, ca și la alți economiști, este avansată o altă viziune asupra valorilor și a modului de a le determina. Este în joc însă și o filosofie politică diferită. Bastiat, un liberal din prima parte a secolului al XIX-lea, face apel - surprinzător poate, pentru unii - și la un principiu de egalitate, nu doar la unul al libertății individuale. Subvenția este un transfer care răpește din oportunitățile celor care contribuie la constituirea ei. De ce ar fi modul de a valorifica oportunitățile al celor din lumea teatrului superior celui al tâmplarilor, fierarilor și al altor meșteri care-și văd salariile diminuate din pricina constituirii subvențiilor? Nimic nu dovedește că opțiunile unora sunt mai bune decât ale altora. Un principiu de egalitate ne spune că alegerile fiecăruia au tot atâta îndreptățire; nu există nimic care să le ierarhizeze, care să le facă pe unele proaste și pe celelalte dezirabile (Bastiat [5: v.5, p.352-353]).

3.3 Cost și valoare

Există oare un acord între mentalitatea omului obișnuit și modul de a gândi al economistului? Câtuși de puțin! Motivele pot fi desigur altele decât în cazul lui Carlyle sau Lamartine. Noțiuni-cheie pentru gândirea economică sunt însă de-a dreptul de neînțeles din perspectiva modului uzual de a judeca.

Bastiat continuă să fie o bună călăuză, în special pentru explicarea conceptului de cost. Să ne închipuim că suntem tâmplari amatori. Avem la dispoziție o placă de lemn din care am putea decupa și finisa diverse piese. Ce interesează în discuția care urmează, așa cum arătam și mai sus, nu este procesul de optimizare: cum să decupăm cât mai multe piese din placa de lemn și să aruncăm cât mai puțin material. Aici este vorba despre cu totul altă decizie: trebuie să ne hotărâm ce piesă vom confecționa din placa de lemn. Chestiunea optimizării, în contextul de față, o putem pune în paranteză.

Tâmplarul, ca orice meșter, are multe idei. Se pot confecționa tot felul de obiecte din placa de lemn: o tipsie având forma unui animal, poate chiar farfurii și fel de fel de alte obiecte. Există diferite *oportunități* de a prelucra placa de lemn.

Ce se-ntâmplă însă când meșterul optează pentru confecționarea unui anume obiect sau serii de obiecte? Evident, toate celelalte obiecte nu mai pot fi realizate. Placa de lemn nu mai este disponibilă.

Care este costul obiectului pe care tocmai l-a produs tâmplarul? S-ar putea ca mulți să vrea să exprime costul ca o sumă de bani dată pentru procurarea plăcii de lemn. Alții vor zice desigur că placa de lemn face ea parte din cost. Ce ar zice Bastiat? Toate aceste opinii țin cont doar de ceea ce se vede.

Ce nu se vede în procesul de mai sus? Nu se văd oportunitățile sacrificate. Costul, spun economiștii, este un mod de a ne uita la aceste oportunități jertfite implicit. În terminologia economiștilor, este vorba aici despre un „cost de oportunitate".

Să trecem mai departe la o noțiune mai delicată, mult discutată în istoria gândirii economice, noțiunea de valoare. Pentru a păstra atmosfera exemplului de mai sus cu tâmplarii amatori, să presupunem că, pe lângă aceștia, există și croitori amatori. Important este faptul că noua categorie de meșteri lucrează cu pânză. Simplificând, ca și mai sus, croitorul presupunem că are o bucată de pânză, iar tâmplarul o placă de lemn.

Dacă, precum Geppetto cel din poveste, meșterul tâmplar vrea să confecționeze o păpușă de lemn, atunci se gândește să caute și ceva pânză. Ne putem închipui că tâmplarul taie o porțiune din placa de lemn și o schimbă cu o fâșie de pânză de la croitor. Pot fi diverse combinații de lemn și pânză.

Majoritatea economiștilor obișnuiesc să grupeze combinațiile de acest gen în mulțimi de combinații. Fiecare mulțime are nivelul ei de *utilitate*. Cum, în reprezentarea grafică, elementele acestor mulțimi sunt puncte pe niște curbe, cei mai mulți dintre economiști vorbesc despre „curbe de indiferență".

O parte dintre economiști, în special cei din Școala austriacă, nu acceptă ideea de curbă de indiferență. Rothbard argumentează că indiferența „nu poate fi o bază pentru acțiune"(Rothbard [87: 307]). Ca și în cazul lui Mises, al cărui continuator a fost, la Rothbard acțiunea umană este în mod implicit alegere și fiecare acțiune umană relevă o opțiune. După părerea sa, indiferența n-are ce căuta în discuțiile despre acțiunea umană. Conceptul de indiferență, consideră el, își are locul în psihologie, dar nu în economie (Rothbard [87: 307]).

S-ar putea ca termenul „indiferență" să nu fie o alegere prea fericită. În fapt, dincolo de terminologie, o curbă de indiferență indică un nivel de utilitate. De ce n-ar avea același nivel de utilitate diverse combinații de lemn și pânză pentru tâmplarul din exemplul nostru? Evident, nu poate confecționa aceeași păpușă folosind aceste combinații, dar poate mări cantitatea de lemn și micșora cantitatea de pânză folosită.

Dacă avem de a face cu două combinații, iar în a doua este de două ori mai mult lemn decât în prima și de două ori mai multă pânză, atunci ele sunt desigur la niveluri de utilitate diferite.

Cum ia însă o decizie de acțiune al nostru Geppetto amator? N-o poate lua desigur doar pe baza nivelului de utilitate. O poate lua însă dacă ține cont, de pildă, și de costurile de oportunitate. Meșterul va potrivi costul de oportunitate cu nivelul de utilitate și atunci poate lua o decizie, în sensul explicat mai sus, când arătam că nu se pot face aceleași păpuși din combinațiile având același nivel de utilitate.

Întrebarea care generează răspunsuri ce separă două epoci de gândire economică pare simplă: poate valoarea să fie înțeleasă în termenii utilității? Dacă ne uităm la exemplul nostru cu meșterii, s-ar putea să zicem că lucrurile nu pot sta așa. S-ar părea că, pentru tâmplar, lemnul are valoare.

Iar, pentru croitor, pânza.[5]

Să ne gândim însă la nivelurile de utilitate așa cum sunt ele definite mai sus. Fiecare dintre combinațiile de lemn și pânză aflate la același nivel de utilitate va avea mai multă sau mai puțină pânză și mai mult sau mai puțin lemn. Să zicem că examinăm două combinații, iar de la prima la a doua scade lemnul cu o anume cantitate și crește cantitatea de pânză. Utilitatea ambelor combinații fiind aceeași, cantitatea de pânză trebuie să compenseze reducerea cantității de lemn. Ea are valoarea cantității de lemn care lipsește. Lucrul acesta nu este însă valabil în general! Este valabil doar pentru perechea de combinații alese. Cu alte cuvinte, este valabil într-un punct dat.

3.4 Bani și credit

Mai toate manualele de economie ne vor spune că povestea de mai sus despre tâmplari și croitori are puține șanse să fie una reală. De ce? Trocul dintre tâmplar și croitor aproape sigur nu se va realiza. Croitorul, de pildă, s-ar putea să nu găsească nici o utilitate unei combinații de pânză și lemn. Problema se rezolvă recurgând la bani. Aceștia pot fi scoici prețioase, precum în China veche, argint, aur sau hârtii imprimate cu grijă.

Tâmplarul va realiza inițial o combinație de lemn și bani (obținuți în schimbul unei bucăți din placa de lemn). Banii vor fi folosiți apoi pentru

[5] Adam Smith are un exemplu în care compară utilitatea apei și diamantelor. „Nimic nu este mai util decât apa; dar cu ea nu se poate cumpăra mare lucru; ceva derizoriu se poate obţine în schimbul ei. Un diamant, din contra, n-are nici o valoare dată de utilitatea lui; cu toate acestea, în schimbul lui, se poate obţine adeseori o mare cantitate de alte bunuri" (Smith [92: 44-45] - în traducerea lui Hallunga, pasajul este în vol.1, la p.22, dar noi am adaptat terminologia, pentru a o face mai inteligibilă în contextul de față). Valoarea, pentru Smith, este dată de acțiunea umană (de munca) încorporată într-un bun. Așa văzând lucrurile, desigur că munca necesară în mod uzual pentru a scoate o găleată de apă din fântână este considerabil mai puțină decât aceea de care este nevoie pentru a extrage un diamant. Există și un alt mod de a vedea această problemă: nu trebuie comparată apa cu diamantele, ci mici cantități de apă cu mici diamante. Dacă avem apă din belșug, atunci încă o mică doză de apă n-are aproape nici o valoare, dar un diamant cât de mic are o valoare mai mare decât doza de apă. Lucrurile se schimbă însă radical dacă n-avem apă de băut; atunci am renunța la diamant în schimbul unei guri de apă. Schimbarea viziunii asupra valorii s-a produs, după 1870, în scrierile unor economiști precum Jevons, Menger și Walras. Ei și alți economiști au fondat perspectiva neoclasică în economie. Pentru o discuție nuanțată și bogate informații istorice a se vedea Blaug [11: 294–327].

a procura pânză. De realizat va realiza, până la urmă, tot combinațiile de lemn și pânză despre care-am vorbit anterior, dar va depăși limitele trocului.

Procesul acestor tranzacții, mediate de bani, are dinamica discutată mai sus în secțiunea consacrată costului și valorii(3.3). Oferă însă și ceva în plus: prețuri (exprimate în bani). Acestea sunt elemente empirice extrem de importante pentru economiști. La urma urmei, spunem că economiștii se uită la acțiunile umane. De fapt, ceea ce se văd sunt prețurile.

Ce se-ntâmplă dacă ipoteticul nostru tâmplar a obținut o sumă de bani, dar n-are de gând s-o schimbe contra pânză decât peste trei luni? Este oare rațional s-o păstreze în dulap? Ar putea face altceva cu ea? Poate s-o dea cu împrumut. Se spune că acordă un *credit.*

Care este însă combinația de bunuri care rezultă dacă tâmplarul acordă credit? Bani plus ce? Plus o altă sumă de bani (dobânda) pe care o primește în condițiile stabilite prin tranzacția realizată. Cu alte cuvinte, creditul are și el un preț (exprimat desigur în bani).

Mulți oameni au iluzia că banii au o aură care i-ar deosebi de alte bunuri. În fapt, nu este deloc așa. Banii facilitează tranzacțiile. Acestea, prin natura lor, sunt însă relații sociale (interacțiuni între indivizi, în cele din urmă) și procesul de derulare a tranzacțiilor se poate rupe din fel și fel de cauze. Așa cum croitorul din povestea noastră este posibil să nu vrea să dea o bucată de pânză contra lemn, s-ar putea să nu vrea să dea pânză contra bani. Banii n-au nimic magic în natura lor și nici nu există, ca bani, în afara unui proces social.[6]

3.5 Micro și macro

Guvernanți, ziariști, oameni obișnuiți urmăresc indicatorii macroeconomici, se socotesc chiar știutori în domeniul macroeconomiei. Doar o mică parte a publicului larg a auzit însă de microeconomie și, probabil, interesul pentru așa ceva este mult mai redus. Ca deobicei, filosofia este atrasă de distincții; deosebirea care se face între microeconomie și macroeconomie este una sugestivă, ea putând fi reluată, *mutatis mutandis*, și-n alte contexte.

[6]Poporul crede că omul bogat „învârte banii cu lopata”. Intuiția aceasta curentă este naivă. Banii nu sunt bani decât în cadrul procesului tranzacțiilor. N-ai ce învârti cu lopata acolo.

Majoritatea manualelor de economie folosesc distincția dintre microeconomie și macroeconomie. Uneori, cum este cazul manualului lui Gregory Mankiw, există două volume, două niveluri ale introducerii în economie: microeconomia și macroeconomia. Științele, explică Mankiw, operează cu asemenea deosebiri între nivelurile la care au loc cercetările. El dă exemplul biologiei. În cazul economiei, „microeconomia este studiul modului în care gospodăriile și firmele iau decizii și interacționează pe diverse piețe; macroeconomia este studiul fenomenelor la nivelul întregii economii”[7].

Ca-n multe alte probleme, opinia lui Murray Rothbard diferă radical de cea a majorității economiștilor în chestiunea distincției dintre microeconomie și macroeconomie. Rothbard nu neagă foloasele segmentării realității, pentru a putea concentra investigațiile asupra unor chestiuni precise. El crede însă că distincția dintre microeconomie și macroeconomie este bazată pe un raționament eronat. Ea duce la separarea teoriei prețurilor de analiza banilor; discuția despre prețuri și-ar pierde deci sensul pentru că, fiind considerată de nivel micro, va fi separată de studiul banilor la nivel macro (Rothbard [87: 270, nota de subsol]).

Alteori, economistul poate să lase deoparte acest gen de distincție și disputele aferente ei și să se concentreze pe ceea ce David Friedman numește „nucleul analitic al științei economice”[8].

Filosofic, distincția micro-macro este utilă nu doar la nivelul discuțiilor despre economie. Ea permite diverse variante de analiză. Poate că rezultatele științifice sunt proprii mai degrabă unuia dintre aceste niveluri? Ce se-ntâmplă atunci la celălalt nivel? Pot fi cercetate astfel diverse variante de analiză filosofică a demersurilor din disciplinele umaniste.

---

[7]Gregory Mankiw, *Principles of Macroeconomics* (South-Western, 2003), p.27. Un macroeconomist, observă Mankiw, poate să studieze, de pildă, efectele împrumuturilor făcute de către stat. Ar fi tentant să concepem microeconomia ca nivelul la care lucrăm cu cărămizile de bază și macroeconomia studiul edificiului ca atare. Mankiw socotește totuși că este vorba de niveluri diferite, pentru că fiecare are întrebările sale și metodele specifice (cf.p.28). Este interesant de notat accentul pus pe metode. Aceeași caracterizare a deosebirii dintre microeconomie și macroeconomie revine și în manualul de microeconomie (Gregory Mankiw, *Principles of Microeconomics* (South-Western, 2006), pp.25-26).

[8]David Friedman, *Price Theory* (Cincinnati, Ohio: South-Western, 1990), p.VI.

3.6 Crize

Economiile cunosc din când în când crize. Există numeroase teorii despre aceste crize. Aici n-avem de gând să le enumerăm pe toate. Ne vom concentra asupra unor abordări semnificative ale crizelor pe care le cunoaște periodic sistemul economic denumit capitalist.

Prima observație privește o clasă de concepții cu privire la crizele economice. Ele sunt adesea puse în legătură cu școala neoclasică, dar conexiunea aceasta nu este foarte lămuritoare. La urma urmei, școala neoclasică se distinge prin concepția ei despre valoare ca utilitate. La nivel macro însă, despre credința că piețele pot rezolva adecvat problemele de ordin economic ale oamenilor putem vorbi și la Adam Smith. Înainte de 1930, convingerea aceasta era larg împărtășită. Ideea era că piețele n-au defecțiuni structurale care să conducă la crize. În genere, sistemul economic nu cunoaște dereglări decât dacă factori din afara sa îl perturbă. În această viziune, crizele au un caracter exogen. Natura, șocurile produse de schimbările tehnologice, politica pot fi printre sursele crizelor.

Numele lui John Maynard Keynes este asociat cu o cotitură în macroeconomie. După Keynes, piețele libere au defecte. Ele nu asigură, de pildă, automat ocuparea forței de muncă.[9] Dincolo de recomandările de ordin politic, partea teoretică a viziunii lui Keynes a suferit atâtea interpretări încât nu este foarte ușor să identifici ideile-cheie.[10] O idee este că sistemul economic, ca un vehicul ce se mișcă defectuos pe un gigantic *montagne russe*, se oprește într-o vale, la un grad incomplet de ocupare a forței de muncă, și nu-și reia mersul ascendent.[11] Desigur că una dintre consecințele naturale ale situației este că trebuie să intervină o forță care să scoată vehiculul din impas și să repună în mișcare *montagne russe* (piața liberă). Mijloacele avute în vedere de către Keynes nu erau neapărat noi: investiții publice, stimularea cererii, politici fiscale.[12]

[9] A se vedea, de pildă, începutul prezentării concepției lui Keynes de către Blaug [11: 654]. Interesant este și faptul că, în istoria teoriilor economice a lui Blaug, capitolul 16, cel despre macroeconomie, se deschide cu analiza concepției lui J.M.Keynes.

[10] Blau spune chiar c-ar fi posibil ca *Teoria generală*, cartea de căpătâi a lui Keynes, să conțină mai multe „modele” ale unei economii moderne ([11: 670]).

[11] Blau rezumă argumentul în felul următor: „Competiția dintre cei angajați în căutarea unui loc de muncă reduce salariile, costurile și prețurile, dar nivelul în scădere al prețurilor, deși sporește cantitatea de bani în termeni reali, n-are nici o influență asupra ratei dobânzii și deci nu poate stimula cererea de investiții”([11: 662]).

[12] A se vedea comparațiile pe care le face Blaug cu argumente mai vechi în favoarea investițiilor publice ([11: 672 ș.u.].).

Studiul crizei din 1929 l-a condus pe Milton Friedman la idei diferite de cele ale lui John Maynard Keynes. În formularea colaboratoarei lui Milton Friedman, Anna Schwartz, cheia marii crize a constat în faptul că banca centrală „n-a furnizat împrumuturile de ultimă instanță" și „a permis o contracție masivă a furnizării de bani, responsabilă de comprimarea cererii și a venitului la nivel național, precum și de reducerea ocupării forței de muncă" [37: IX].

Spre deosebire de Keynes, liniile de forță ale părții teoretice a concepției lui Milton Friedman sunt lesne detectabile. Banii trebuie să fie disponibili acolo unde este nevoie de ei: nu trebuie să lipsească atunci când oamenii ar putea încheia o tranzacție; nu trebuie să fie nici furnizați din abundență atunci când nu-și au nici un rost, pentru că inflația ar scăpa de sub control.

În plan practic, Milton Friedman vede acțiunea guvernelor cu totul altfel decât Keynes. Acestea nu trebuie să facă investiții sau să influențeze piețele prin politici fiscale. De fapt, este necesară doar o bancă centrală responsabilă de creșterea masei monetare în ritm cu creșterea economică și capabilă să evite erorile din 1929.[13]

John Maynard Keynes și Milton Friedman au pus bazele concepțiilor care-și dispută statutul de concepții standard despre crize. O vreme, mai toate manualele de macroeconomie acordau un loc preferențial lui Keynes. În ultimele două-trei decenii ale secolului trecut, opțiunile s-au mai echilibrat și viziunea lui Milton Friedman a fost cea în ascensiune. Apoi a intervenit ceea ce Anna Schwartz socotește că este o sinteză a celor două perspective.[14]

Așa stând lucrurile, alte concepții despre crizele economice și managementul lor sunt non-standard. Cu toate acestea, mai ales în vremuri de criză, unora dintre aceste concepții li se acordă din nou atenție.

Dacă pentru a pricepe ideile lui John Maynard Keynes și Milton Friedman, trebuie înțelese grafice și descifrate formule matematice, pentru a sesiza ideile celor din Școala austriacă este nevoie să prinzi atmosfera în

[13]Comentariile lui Ben S.Bernanke incluse la sfârșitul studiului lui Milton Friedman și al Annei Schwartz sunt grăitoare. Federal Reserve a fost creată pentru „a ameliora managementul panicilor bancare"([37: 243]). Tocmai lucrul acesta nu l-a făcut în 1929. „Falimentele băncilor și retragerile de depuneri au micșorat cantitatea de bani din depozitele bancare, provocând reducerea ofertei de bani"(*ibidem*). Misiunea practică a băncii centrale este să ofere economiei ceea ce Milton Friedman numea „un fundal monetar stabil"([37: 247]).

[14]Sinteza s-a născut, susține Anna Schwartz, din experiența lui Paul Volcker la conducerea băncii centrale americane ([37: X]).

care au loc procesele economice. Descrierea ei poate rivaliza adesea cu proza unui romancier. Mises zugrăvește starea de incertitudine a creditorului: împrumută, dar nu este niciodată absolut sigur că va primi înapoi ce a dat. Cine ia banii poate să dea greș; capitalul pe care și l-a constituit nu este o garanție a succesului. „Capitalul ca atare nu aduce dobândă; trebuie să fie bine folosit și investit nu numai pentru a aduce dobândă, ci și ca să nu dispară în întregime" [77: 539].

Pe acest fond, este nevoie însă și de o idee-cheie care să arunce o lumină asupra crizelor. Creditele obținute prea ușor creează un teren pentru investiții eronate. Investitorii „se apucă să expandeze investițiile pe o scară pentru care" nu există resurse care să permită atingerea obiectivelor(cf.Mises [77: 559]). Investițiile greșite, cum am văzut mai sus, sunt un ingredient inevitabil al procesului economic. Pe fondul obținerii prea ușoare a creditelor, ele devin însă un factor major de destabilizare.

Cum s-ar putea obține însă ușor credite? S-ar părea că piața nu permite așa ceva. Accentele explicației pot să difere în acest caz. Se poate scoate în evidență rolul băncilor bazate pe rezerve fracționare și al băncii centrale care le permite să existe. Băncile sunt cele care expandează creditele; au depuneri puține, dar dau masiv credite. Alteori se poate scoate în evidență rolul negativ al statului care manipulează dobânzile la credite. Intenția acestuia sună nobil (să dea acces larg la credite), dar efectul este dezastruos.

O altă perspectivă non-standard este cea a lui Karl Marx. La Marx, discuția despre crize se împletește cu o serie de alte teme. Așa cum se știe, numele lui Marx este asociat cu ideea limitelor istorice ale capitalismului; adesea discuția pe această temă transformându-se într-una despre rațiunile structurale ale prăbușirii capitalismului. Vom încerca aici să reconstruim pe scurt doar miezul ideilor privitoare la procesele care duc la crize economice.

Pentru Marx, capitalul nu este un lucru, nu constă din obiecte fizice. El este o relație socială.[15] Ideea este foarte importantă pentru a înțelege felul în care Marx privește investițiile capitalistului. Investițiile în mașini, materii prime etc. nu-i aduc capitalistului nici un câștig. Oricât ar fi de perfecționate mașinile dintr-o clădire, ele sunt simple lucruri, care nu generează prin ele însele alte valori. Pentru a pune în mișcare mașinile și a

[15]În primul volum al *Capitalului* Marx spune despre capital că este „o relație socială între persoane mijlocită de lucruri"([71: v.1,p.747]). În germană, termenul folosit pentru „lucru" este *Sache*. În volumul al treilea, formula este asemănătoare: „*das Kapital ist kein Ding*" [71: v.3, pt.2, p.350]. Nici aurul sau argintul, comentează Marx, nu sunt în sine bani. Tot așa, mijloacele prin care se produc bunuri nu sunt capital.

produce mărfuri, capitalistul trebuie să investească și în forța de muncă. Această parte a investițiilor sale face posibilă producerea de valori cu care capitalistul își recuperează investiția și, lucru poate mai important, generează un surplus de valoare[16].

Creșterea productivității muncii, grație dezvoltării tehnologiilor, atrage după sine o sporire a investițiilor din prima categorie (Marx [71: v.3, pt.1, p.192]). Raportul dintre investițiile din prima categorie și cele din a doua categorie se modifică în favoarea primului tip de investiții. De aici încolo, împletirea a numeroase teme, varietatea exemplelor din *Capitalul* fac dificilă o lectură univocă. Interpretările au fost foarte numeroase. O posibilă încercare de lectură este următoarea: schimbarea raportului dintre cele două categorii de investiții creează o verigă slabă în sistem. Capitaliștii și-ar putea desigur vinde unii altora tot felul de resurse și de mașinării. Starea investițiilor în forța de muncă duce însă, pe de o parte, la o folosire incompletă a forței de muncă. Pe de altă parte, competiția între cei care-și vând forța de muncă generează o presiune asupra salariilor. Cele două efecte se combină și rezultă hiatusuri în consum; capitaliștii n-au cui vinde tot ce produc. Ciclurile de producție și vânzare se rup și se declanșează crize.

3.7 Acțiuni, planuri și instituții

Indivizii, gospodăriile, firmele își fac planuri de acțiune. De ce n-ar exista însă un unic plan de acțiune la nivelul unei țări întregi?

Ludwig von Mises a oferit un argument clar articulat la întrebarea de mai sus. Ideea-cheie a lui Mises este cât se poate de simplu de enunțat: un plan unic conduce în mod necesar la dispariția piețelor, deoarece schimburile sunt dirijate prin planul unic. Dispărând piețele, dispar prețurile. Planificatorii ajung să lucreze, ca să spunem așa, pe dibuite. Dar acest lucru contrazice însăși ideea de plan.[17]

Ar fi multe comentarii de făcut pe marginea argumentului lui Mises. Din perspectiva care ne interesează în special aici, credem că trebuie remarcată confuzia între optimizarea în sens ingineresc și calcul economic (a se vedea

[16]Termenul folosit de Marx în germană este *Mehrwert*, redat în traducerile românești prin „plusvaloare". Am preferat aici sintagma „surplus de valoare", al cărei sens este mai transparent.

[17]A se vedea capitolul XXVI din *Human Action* [77]. Mises a formulat inițial argumentul său în 1920.

mai sus secțiunea 3.1.2). Planificatorul cultivă iluzia că este suficient să recurgă la calcule de optimizare în sens ingineresc.

Toată discuția anterioară despre planificare este dusă, ca să spunem așa, în partea de sus, la plafonul proceselor economice. De ce nu ne-am uita însă de jos în sus? Întrebarea inversă în raport cu cea despre planificarea națională ar suna atunci așa: de ce nu și-ar face doar indivizii planuri, iar restul deciziilor de acțiune să fie exclusiv rezultatul negocierilor? Orice acțiune la care participă mai mulți indivizi ar fi rezultatul unor tranzacții.

Pentru a răspunde la întrebări de genul acesta trebuie făcut apel la un concept propus de Ronald Coase - costul tranzacțiilor. Costurile tranzacțiilor există cel puțin din trei motive: căutarea celei mai bune oferte implică un cost (cel puțin timpul jertfit); negocierile adaugă și ele un cost, iar monitorizarea înțelegerii la care s-a ajuns presupune și ea un cost.[18] Costurile tranzacțiilor explică, între altele, de ce există firme. Dacă membrii firmei ar lucra separat și s-ar coordona prin negocieri, ei ar avea costuri ale tranzacțiilor mai mari decât cele presupuse de organizarea firmei.

Cu alte cuvinte, răspunsul la întrebările puse anterior, atât la cea „de sus", cât și la cea „de jos", este negativ. Consecințele sunt extrem de interesante în planul direcțiilor de cercetare. Câteva cuvinte merită spuse, în acest sens, despre instituții.

În mod obișnuit, prin „instituție" se înțelege o organizație, de cele mai multe ori o agenție a statului („m-am adresat cutărei instituții"). În limbajul analizei economice a instituțiilor, „instituția" este un mănunchi de reguli. Importanța instituțiilor se vede tocmai acolo unde eșuează planificarea națională. În loc să fie stabilite prin planul național cele mai eficiente căi de acțiune, este investigat un cadru convenabil de reguli, în care indivizii, gospodăriile sau firmele pot găsi moduri bune de a acționa.

3.7.1 Instituții și organizații

Operarea unei distincții între instituții și organizații este utilă nu doar în disciplinele care studiază acțiunea umană sau sistemele juridice, ci și în filosofia științei. Cum arătam și mai sus, analiza nu trebuie să plece însă de la sensurile alunecoase ale cuvintelor din limba obișnuită. La urma urmei, importantă este distincția ca atare, nu terminologia folosită. De

[18] A se vedea Ronald H.Coase, „The Problem of Social Cost", în *The Journal of Law and Economics*, octombrie 1960, pp.1-44, un articol clasic în care Coase folosește conceptul de cost al tranzacțiilor în aplicații sugestive.

pildă, care ar fi deosebirea, din această perspectivă, dintre cercetare și un institut de cercetare. Cuvântul „institut" este înșelător, deoarece pare să sugereze o legătură cu instituțiile; în realitate, institutul de cercetare este o organizație. În schimb, cercetarea ca atare nu este ceva care poate fi organizat. Nimeni nu poate să-și facă un plan de a realiza o anume descoperire și nu alta. Ceea ce există este un sistem de reguli de examinare a presupuselor descoperiri și de omologare sau nu a rezultatelor de cercetare.

Ceea ce distinge clar organizațiile de instituții este planul. Organizațiile au planuri de acțiune; ele includ și modul de folosire a resurselor umane de care dispune organizația. În cazul instituțiilor văzute ca reguli, n-are sens noțiunea de plan de acțiune. De exemplu, libertatea cuvântului este o instituție; pentru ca libertatea respectivă să existe, trebuie să subziste anumite reguli. Orice plan de acțiune referitor la ceea ce oamenii ar urma să spună ar ruina însă instituția libertății cuvântului.

Filosofii tentați de recursul la sociologie comit adesea eroarea de a examina doar organizațiile științifice. Dacă mergem într-un laborator și observăm acțiunile oamenilor de acolo, vedem doar ceea ce ține de organizare. Mai mult decât atât, orice discuție cu cercetătorii despre regulile pe care le urmează poate fi foarte înșelătoare. Cercetătorii sau cercetătoarele vor relata felul în care se raportează la regulile organizației lor și ale altor organizații similare.

Instituțiile sunt mult mai puțin vizibile decât organizațiile. Iar regulile care constituie miezul lor sunt urmate, de foarte multe ori, fără a fi înțelese. S-ar putea chiar ca să fie ținta unor rețineri sau a unei ostilități.

Analogia cu situația din economie este cât se poate de sugestivă. O firmă are motive să-și elimine concurenții, inclusiv pe calea deschisă de influența în politică. Ca firmă, are interesul să monopolizeze piața. Instituția concurenței și beneficiile care rezultă din respectarea regulilor ei este fie neînțeleasă, fie tratată ca o piedică. Obținerea de exclusivități, de tarife protectoare, de privilegii acordate de către politicieni și altele sunt cu adevărat în centrul atenției.

Capitolul 4

Un al treilea drum către cunoașterea omului: studiul experimental al minților

Caracterizarea intențiilor pionierilor psihologiei din secolul al XIX-lea este relativ simplă: dezvoltarea unei discipline cu caracter experimental. De multe ori, ne gândim la întreprinderea lor ca la una de construire a unui profil distinct al psihologiei în raport cu filosofia. Lucrul acesta este adevărat; diferențierea de filosofie era un scop cât se poate de vizibil.

Există însă și o altă dimensiune a eforturilor de constituire a psihologiei ca disciplină independentă. Conturarea unui profil propriu al psihologiei trebuia făcută nu doar în raport cu filosofia, ci și cu biologia sau medicina. Psihologia nu se putea ocupa pur și simplu cu mașinăria biologică a simțurilor sau cu studiul creierului uman. Ea începea să studieze experimental ceea ce-n limbajul de toate zilele se numește „mintea umană".

Capitolul de față se deschide cu o secțiune despre psihologul german Hermann Ebbinghaus, pentru că opera acestuia ilustrează în chip aproape perfect ambele aspecte ale efortului de constituire a unui profil distinct al psihologiei.

4.1 Hermann Ebbinghaus și argumentele în favoarea psihologiei experimentale

Hermann Ebbinghaus s-a născut în 1850.[1] La universitățile din Bonn, Halle și Berlin a studiat istoria veche, filologia clasică, arheologia și filosofia greacă. Se pare c-ar fi avut de gând să devină profesor de studii clasice la nivel de liceu.

Ebbinghaus s-a reorientat relativ târziu către psihologie. De altfel, posturile sale la nivel universitar au fost - cel puțin nominal - de profesor de filosofie. Psihologia nu era separată, la nivel academic, de filosofie.

A murit, la cincizeci și nouă de ani, în 1909. N-a lăsat în urmă o operă foarte întinsă. Studiul său despre memorie este considerat însă una dintre lucrările clasice ale psihologiei.[2]

4.1.1 Ebbinghaus și studiul memoriei

Psihologia experimentală de până la Ebbinghaus era cufundată în lumea senzorialului. Ebbinghaus a adus-o și pe terenul memoriei, al uitării, al învățării.

Țelul declarat al lui Ebbinghaus era să obțină rezultate precise despre memorie, înțelegând prin aceasta „date numerice exacte despre structura internă a relațiilor cauzale"(Ebbinghaus [30: 9]). Metoda urmată era cea experimentală.

Expresia „metoda științelor naturii", observă Ebbinghaus, sugerează un soi de drept de proprietate al acestor științe. El consideră că lucrul acesta este cât se poate de inexact, pentru că metoda respectivă poate fi folosită pentru studierea oricăror fenomene (Ebbinghaus [30: 9]).

Primul lucru pe care-l consemnează Ebbinghaus în cazul metodei experimentale este controlul complexului de condiții; condițiile sunt menținute constante, cu excepția uneia, care variază. Efectele care rezultă sunt legate de variația acestei condiții. Experimentele au drept scop determinarea de cauze (Ebbinghaus [30: 9–10]).

[1] Datele biografice sunt preluate din articolul lui Wolfgang Bringmann și Charles Early despre Ebbinghaus din enciclopedia editată de Kazdin [55].

[2] A se vedea și situl *Classics in the History of Psychology*, `http://psychclassics.yorku.ca/`. Creat de către Cristopher D. Green, de la York University, Toronto, Canada, situl este o bibliotecă extraordinară de cărți și articole de psihologie. Ebbinghaus figurează pe sit cu cartea sa despre memorie, în versiunea englezească din 1913.

Ideile metodei experimentale sunt simple și clare. Adevărul este însă că este nevoie de multă imaginație pentru a le aplica. De pildă, cum menții toate condițiile constante, cu excepția uneia? Vor fi rezultatele uniforme?

Ebbinghaus a inventat o metodă de studiere experimentală a memoriei. În loc să utilizeze cuvinte cu sens, el a creat în mod artificial serii de silabe fără niciun sens (pentru detalii a se vedea Ebbinghaus [30: 30 ș.u.]). Lungimea acestor serii poate fi stabilită desigur în funcție de necesitățile experimentelor, ceea ce și face Ebbinghaus în investigațiile sale.

S-ar putea ca unii care aruncă doar o privire prin cartea lui Ebbinghaus să aibă impresia că multe lucruri sunt cunoscute din psihologia pe care o stăpânește omul obișnuit. De pildă, într-o zi, se repetă de un număr de ori o serie de silabe. A doua zi, se măsoară timpul până când seria de silabe ajunge să fie reținută. Timpul este mai mic, dacă numărul de repetiții din prima zi a fost mai mare. S-ar părea că lucrul acesta se știe deja. Ebbinghaus produce însă nu o intuiție, o generalizare pe baza experienței comune, ci un șir de rezultate obținute în condiții de laborator (a se vedea tabelele din Ebbinghaus [30: 75, 77]).

Totul este prelucrat statistic extrem de îngrijit la Ebbinghaus. Valorile numerice identificate permit o corelare a datelor care este imposibilă în absența tehnicilor experimentale.

4.1.2 Ebbinghaus contra Dilthey

Wilhelm Dilthey s-a născut în 1833. Era deci sensibil mai în vârstă decât Hermann Ebbinghaus. Dilthey susținea un punct de vedere metodologic absolut opus celui apărat de către Ebbinghaus. După Dilthey, metodele din științele naturii nu sunt potrivite în științele umane (cf. Dilthey [26]).

Chiar și stilul celor doi este foarte diferit. Dilthey avea talentul de a jongla cu vorbele și darul de a construi fraze întortocheate. Scria „ca un filosof”. Ebbinghaus era sec în afirmațiile sale și scria clar.

Textul lui Dilthey care a stârnit reacția critică a lui Ebbinghaus a fost publicat în 1894.[3] Dilthey își propune să pună la baza științelor umane o psihologie. Psihologia pe care el o numește explicativă i se pare nepotrivită pentru acest rol. De aceea el avansează un proiect al unei psihologii descriptive.

[3]În traducere engleză, „Ideas concerning a descriptive and analytic pssychology”, în Wilhelm Dilthey, *Descriptive Psychology and Historical Understanding* (Haga: Nijhoff, 1977).

Principala distincție a lui Dilthey este între două tipuri de fapte. În cazul obiectelor fizice, faptele sunt exterioare și, prin natura lor, fragmentare. Trebuie să reconstituim (cu ajutorul ipotezelor din științele naturii) legăturile dintre ele. În cazul vieții psihice, faptele sunt accesibile direct, grație trăirilor, experienței de viață. Dilthey se lasă sedus aici de o opoziție exterior-interior, dar ar fi poate mai avantajos pentru el să punem accentul pe ideea de fapte de viață. El insistă, de asemenea, foarte mult pe accesul nostru la legăturile dintre faptele de ordin psihic. În concluzie, psihologia experimentală este dăunătoare, pentru că ignoră deosebirea dintre cele două categorii de fapte, și trebuie înlocuită cu o psihologie descriptivă.

Ebbinghaus a comentat punctul de vedere al lui Dilthey într-un articol publicat în 1896 [31]. El contestă, în primul rând, veracitatea referințelor lui Dilthey la psihologia explicativă (psihologia experimentală). Informațiile lui Dilthey, arată Ebbinghaus, sunt uneori vechi de patru-cinci decenii (Ebbinghaus [31: 177]). Faptul că Dilthey se referă la o psihologie experimentală depășită la sfârșitul secolului al XIX-lea este însă de un interes mai mult pur istoric aici. Mult mai semnificativ azi este principalul argument al lui Ebbinghaus.

Slăbiciunea de căpetenie pe care o detectează Ebbinghaus în construcția lui Dilthey este ideea c-ar fi direct sesizabile conexiunile dintre faptele psihice (a se vedea în special Ebbinghaus [31: 189]). Conexiunile sunt sesizabile numai grație unor ipoteze, iar Dilthey introduce tacit ipoteze (Ebbinghaus [31: 192]).

Ebbinghaus nu atacă foarte intens ideea accesului nemijlocit la experiențele de viață. Se îndoiește însă de capacitatea trăirilor de a furniza un material faptic veritabil (Ebbinghaus [31: 200]). Pe de o parte, ar fi vorba despre niște date care doar par evidente, dar în fond sunt foarte neclare. Pe de altă parte, Ebbinghaus este convins că destrămarea ideii de acces direct la conexiunile dintre faptele psihice duce la prăbușirea întregii construcții a lui Dilthey.

Este limpede însă, din text, că Ebbinghaus are în vedere un alt mod de a strânge materialul care vine în sprijinul ipotezelor. Ipotezele trebuie susținute cu un bogat „material faptic" (Ebbinghaus [31: 199]). În alt loc, constată că ipotezele nu pot fi făcute certe precum „trăirile nemijlocite" despre care vorbește Dilthey. Sunt totuși posibile observații care să le coroboreze (Ebbinghaus [31: 194]). Pe scurt, după Ebbinghaus, ține de natura științei să avanseze prin renunțarea la ipotezele care nu trec testele experimentale; știința nu caută și nici n-are cum produce certitudini de

genul celor pe care Dilthey vrea să întemeieze științele umane. Un exemplu pe care-l invocă Ebbinghaus este cel al teoriei evoluției a lui Darwin. Dacă ea ar fi fost judecată după cerințele de siguranță pe care le formulează Dilthey, n-ar fi avut nici o șansă să fie acceptată (Ebbinghaus [31: 198]).

Care ar fi, după Ebbinghaus, raportul psihologiei cu restul științelor umane? Răspunsul său este foarte limpede: omul pe care-l studiază psihologia este același om pe care-l cercetează alte științe umane (Ebbinghaus [31: 203-204]).

Un punct nodal al dezacordului dintre Ebbinghaus și Dilthey este în chestiunea metodologiei pe care trebuie s-o utilizeze psihologia. Este interesant însă că Ebbinghaus dezavuează și el reluarea fără adaptări a metodologiei fizicii și chimiei (Ebbinghaus [31: 175]). Rezultatul ar fi acea psihologie atomistă și asociaționistă, pe care Ebbinghaus o socotește depășită, dar care este luată de către Dilthey drept model al psihologiei experimentale. Ebbinghaus sugerează că biologia ar fi un model mai potrivit (Ebbinghaus [31: 176]).

Ce efecte ulterioare a produs controversa dintre Ebbinghaus și Dilthey? Perspectivele celor doi erau radical diferite. În asemenea cazuri, controversa servește mai mult afirmării poziției proprii. Continuatorii lui Ebbinghaus și Dilthey au mers pe drumuri divergente.

Dilthey a replicat la critica lui Ebbinghaus. El a susținut că n-a ignorat nici el rolul ipotezelor, dar că ele ar juca o funcție complet diferită în psihologia descriptivă decât în științele naturii. De asemenea, în replica sa, Dilthey pune accent pe rolul abstracției în degajarea de conexiuni.[4] Ca și textul inițial, replica lui Dilthey nu excelează prin claritate. Importanța ei este diminuată însă și de o schimbare în concepția lui Dilthey despre științele umane.

El a renunțat la ideea de a fundamenta științele umane pe o psihologie descriptivă. A pus în centrul demersului său înțelegerea, interpretarea. El a acordat o importanță fundamentală hermeneuticii.[5]

Dilthey a murit în 1911. Influența sa asupra dezvoltării ulterioare a hermeneuticii a fost considerabilă. Ar trebui notată mai ales înrâurirea sa asupra lui Martin Heidegger. Heidegger reia multe elemente din construcția lui Dilthey, dar le dă o formă mai cizelată. De exemplu, am văzut mai sus

[4] Dilthey, *Descriptive Psychology and Historical Understanding*, p.118.

[5] Grăitor în acest sens este textul său „The understanding of other persons and their expressions of life”, în Wilhelm Dilthey, *Descriptive Psychology and Historical Understanding*, pp.123–144.

cum distincția lui Dilthey între două tipuri de fapte este contaminată de o distincție exterior-interior. La Heidegger, așa ceva nu este posibil; el este interesat de moduri diferite de a fi în lume.[6]

În cazul lui Ebbinghaus, trebuie ținut cont de faptul că scopul său principal, în controversa cu Dilthey, era apărarea psihologiei experimentale. Trebuie deci să urmărim, în continuare, principalele repere ale evoluției psihologiei experimentale.

4.2 Psihologia experimentală behavioristă

Literatura de popularizare a științei, precum și multe lucrări de filosofia științei tind să scoată în față momente în care cercetătorii trec prin conversiuni de-a dreptul religioase. Modul lor de a face cercetare se schimbă, în urma unei reconfigurări complete a rețelei de concepte și metode cu care lucrează. În aparență, așa ceva s-ar potrivi foarte bine cu behaviorismul, un curent cu vederi radical diferite de cele ale psihologiei anterioare. Dacă ne uităm însă la cartea din 1911 a psihologului american Thorndike [96], vedem un proces de trecere de la o psihologie mai veche la un alt gen de cercetare experimentală în psihologie.

Thorndike (1874-1949)[7] a fost pionierul studierii experimentale a psihologiei animalelor. A studiat la Harvard și la Columbia; a lucrat din 1899 până în 1940 la Columbia University. Interesele sale de cercetare treceau dincolo de psihologia animalelor; a fost preocupat, de asemenea, în chip intens de psihologia educației. Cum vom vedea imediat mai jos, Thorndike credea în legi ale psihicului, exprimabile cu ajutorul statisticii. În anii '30, Thorndike a fost ales președintele American Association for the Advancement of Science, societatea care editează revista *Science*. Mayrhauser[8] apreciază că marele eșec al carierei lui Thorndike a fost faptul că n-a putut prelua poziția de autoritate morală supremă în materie de educație, pe care o avea profesorul său, William James. Thorndike nu avea nici struc-

[6]Influența lui Dilthey asupra lui Heidegger este menționată de Michael Wheeler în articolul său despre Heidegger din *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, `http://plato.stanford.edu/entries/heidegger/`, 12 octombrie 2011. Wheeler consemnează și literatura care explică îndepărtarea lui Heidegger de fenomenologia lui Husserl prin influența lui Dilthey: țelul fenomenologiei „este întotdeauna să ofere o interpretare a ființei"; ea fiind nu doar transcendentală, ci și hermeneutică.

[7]Datele privitoare la cariera lui Thorndike sunt preluate din articolul lui Richard T. von Mayrhauser despre psihologul american, din enciclopedia editată de Kazdin [55].

[8]V. articolul citat anterior.

tura, nici condeiul unui intelectual public. Se pare că locul cel mai potrivit pentru el nu era nici măcar în sala de curs, ci în laborator.

Thorndike împarte enunțurile psihologiei în două clase: cele despre stări psihice interne, în special despre conștiință; cele despre comportament. În psihologia animalelor, observă el, se constată aceeași dualitate (Thorndike [96: 1]). La prima vedere, s-ar putea crede că tipurile acestea de enunțuri corespundeau cu două genuri de psihologie; în realitate, în ultima parte a secolului al XIX-lea, prevala preocuparea pentru studiul conștiinței. Cât despre experimentele cu animale, cum se spune și mai sus, Thorndike este marele lor promotor.

Introspecția, continuă Thorndike, era considerată principala metodă a psihologiei. Consecința nu putea fi decât predominarea excesivă a psihologiei centrate pe conștiință (Thorndike [96: 3]). Psihologul american nu atacă direct metoda introspecției, dar face o observație crucială: în cazul copiilor mici și al animalelor, introspecția nu poate fi utilizată; în schimb, studiul comportamentului nu prezintă dificultăți (Thorndike [96: 3–4]).

Thorndike pledează pentru un echilibru între o psihologie a conștiinței și o psihologie a comportamentului (Thorndike [96: 4]). Ceea ce vrea el să cultive cu predilecție este însă „o psihologie ca știință a comportamentului” (Thorndike [96: 5]). Există un moment în care psihologul american dă totuși o caracterizare foarte largă comportamentului: „comportamentul include conștiința *și* acțiunea, stările mentale *și* conexiunile dintre ele”(Thorndike [96: 15]).

Cum spuneam, mediul în care Thorndike arăta cel mai strălucitor era laboratorul. Aspirația lui era, ca să zicem așa, să găsească situațiile în care mintea animalelor este cel mai bine pusă la treabă (Thorndike [96: 28]). Imaginația lui a fost pe măsura ambițiilor sale; el a inventat o serie de dispozitive cu ajutorul cărora se poate vedea cum și cât de repede se descurcă animalul într-o situație dată.

Nu este locul aici să descriem toate dispozitivele născocite de către Thorndike, nici toate experimentele cu animale. Ne limităm la experimentele cu pisici și la o prezentare de principiu a dispozitivelor folosite.

Thorndike a creat niște cuști a căror ușă poate fi deschisă de către pisică dacă acționează o pârghie sau un buton sau altă piesă. Ușa, la unele cuști, se deschide după o singură acțiune reușită a animalului; altele necesită combinarea chiar și a trei acțiuni diferite (pentru descrierea detaliilor în cazul cuștilor pentru pisici a se vedea Thorndike [96: 29–34]).

Hrana este parte a motivației care determină pisica să iasă din cușcă

(Thorndike [96: 35]). Pe de altă parte, pisicile încearcă oricum, din instinct, să găsească o cale de scăpare. Primul lucru pe care-l caută sunt spațiile libere din pereții cuștii, dar Thorndike a avut grijă să nu amplaseze acolo piesele care deschid ușa.

Experimentele lui Thorndike urmăreau să vadă dacă se formează noi comportamente. De exemplu, o pisică, după ce a reușit să iasă din primul tip de cușcă, va avea alt comportament dacă este pusă în alt tip de cușcă? Rezultatele experimentale au arătat că va căuta să găsească o piesă analoagă celei folosite pentru a ieși din primul tip de cușcă (Thorndike [96: 36]). În plus, experimentele au consemnat timpii în care pisicile reușeau să iasă din cuști. Primii timpi erau foarte mari, dar apoi scădeau repede, fără ca descreșterea să fie constantă. Dincolo de un anumit număr de încercări, timpii devin foarte mici și rămân așa (a se vedea, de pildă, graficele din Thorndike [96: 41]).

Thorndike, preocupat fiind de procesele de învățare, face o observație interesantă cu privire la experimentele sale cu pisici. Animalul nu învață dacă nu pornește la acțiune din instinct; fără căutarea instinctivă a unei ieșiri din cușcă, nu se întâmplă nimic. Asta nici dacă experimentatorul pune laba animalului pe piesa care deschide cușca (Thorndike [96: 103]).

Revenind la chestiunile din aria teoriei, merită subliniat faptul că Thorndike susținea cu tărie caracterul predictibil al comportamentelor. El era convins că psihologia comportamentului poate pune în evidență legi ale acestuia (Thorndike [96: 241]).

În încheierea prezentării cercetărilor lui Thorndike, trebuie făcută o precizare cu privire la terminologia sa. El vorbește adesea despre „asociații"; desigur, acestea ar putea fi între idei și comportamente, de pildă. În fapt, din expunerea experimentelor, se vede că el era interesat de situații și comportamente. Între situații și comportamente se stabilește o conexiune. Terminologia aceasta corespunde mult mai exact spiritului experimentelor sale.

În engleza americană, „comportament" este *behavior*. Cum s-a ajuns să fie atașat sufixul „ism"? Răspunsul poate fi lesne descoperit dacă dăm o altă lectură susținerilor lui Thorndike, inversând dezechilibrul observat de el între două tipuri de psihologie.

Reexaminând ceea ce spune Thorndike despre cele două psihologii, se observă că momentul cel mai vulnerabil al primeia este introspecția. Fără această metodă, ea și-ar pierde legitimitatea. Este exact chestiunea cu

care începe manifestul behaviorist al lui Watson.[9] Introspecția nu oferă date examinabile public. Dacă lucrurile stau așa, atunci trebuie revăzută și noțiunea de comportament; comportamentele trebuie să poată și ele să fie examinabile public. Psihologia animalelor începe să capete și ea o cu totul altă semnificație; ca psihologie experimentală, ea nu se deosebește prin nimic de restul psihologiei.

Spre deosebire de Thorndike, behavioriștii preferă să vorbească despre stimuli și reacții; legăturile dintre stimuli și reacții putând fi foarte complexe. Behavioriștii au continuat să exploreze drumul deschis de către Thorndike, cel al cercetării formării unor comportamente care sunt plăsmuite în funcție de modul în care operează subiectul (de exemplu, pisicile care se străduiesc să iasă din cuști).

Există mai multe variante de behaviorism. Cei mai radicali dintre behavioriști au negat orice fel de realitate a stărilor mentale. În consecință, din punctul lor de vedere, enunțurile despre stări mentale sunt lipsite de sens.

B.F.Skinner(1904-1990) este prototipul behavioristului radical. El respingea psihologia mentalistă din principiu și era, de exemplu, oripilat de ideea că autori clasici, precum Aristotel cu teoriile lui despre suflet, ar putea fi studiați ca și cum ar avea ceva de spus în materie de psihologie.

Skinner a perfecționat tehnologia experimentală introdusă de Thorndike. Cuștile au devenit mult mai sofisticate, permițând variate experimente cu animale.

Articolul lui Skinner despre superstiții la porumbei [91] este un exemplu clasic de cercetare behavioristă. Păsările au fost aduse la trei sferturi din greutatea lor normală, ceea ce le creează o senzație permanentă de foame. Sunt puse în cuști pentru experimente, unde sunt hrănite la intervale constante; deci, indiferent ce ar face, primesc de mâncare. Totuși, porumbeii dezvoltă comportamente prin care încearcă să faciliteze obținerea de mâncare. Ei repetă mișcări pe care, din întâmplare, le făceau când au primit de mâncare. Unul executa un fel de dans. Aceasta este superstiția la care se face aluzie și în titlul studiului lui B.F.Skinner [91].

Skinner socotește că rezultatul experimental este semnificativ și-n cazul oamenilor. „Ritualurile prin care oamenii încearcă să aibă noroc la jocurile de cărți sunt un bun exemplu”(Skinner [91: 171]). De aici și până la expli-

[9] John B. Watson, „Psychology as a Behaviorist Views it”, în *Psychological Review*, vol.20, 1913, pp.158-177. Watson spune că psihologia behavioristă este „o ramură experimentală pur obiectivă a științelor naturii”(p.158). El respinge introspecția, căreia îi contestă valoarea științifică.

carea religiilor într-o manieră asemănătoare nu-i decât un pas. Un pas care a stârnit însă multe discuții și controverse.

4.3 George Miller și numărul vrăjit șapte

Rezultatele din psihologie nu se sprijină întotdeauna doar pe un singur experiment. Studiul din 1956 al lui George Miller [75] demonstrează cum, prin compararea și reinterpreatea mai multor experimente, se poate argumenta în favoarea unui rezultat dificil de susținut fără aceste operații.

Cercetarea lui Miller se referă la ceea ce astăzi ar fi denumită memoria de scurtă durată sau memoria de lucru. Memoria aceasta este folosită atunci când ne uităm într-o agendă și apoi formăm un număr de telefon; este utilizată și pentru a reține un număr de cuvinte, pentru calcule pe care nu le facem pe hârtie ș.a.m.d. (a se vedea Miller [75: 90 ș.u.]).

Miller lucrează și cu noțiunea de informație, relativ nouă la vremea aceea. El se referă, în multe puncte, la biți de informație. Dacă există exact două alternative, iar una este certă, atunci cantitatea de informație care poate fi transmisă este zero. Dacă alternativele sunt egal probabile, atunci comunicarea realizării uneia dintre ele transmite un bit de informație. Dacă alternativele nu sunt egal probabile, valoarea cantității de informație este o fracțiune dintr-un bit. În mod cumva curios, Miller începe explicarea acestui principiu cu situația în care sunt patru alternative, opt, șaisprezece ș.a.m.d.; atunci este vorba despre transmiterea unor cantități de doi, trei, patru biți ș.a.m.d.(a se vedea Miller [75: 83]).

Memoria de lucru poate reține un număr de elemente (de itemi, dacă preferăm o terminologie împrumutată din limba engleză). Câte? Un experiment al lui Pollack privitor la capacitatea de a distinge tonuri arată un lucru surprinzător. Dacă experimentatorul produce doar două sau trei tonuri muzicale distincte, subiecții nu le confundă. Creșterea numărului de tonuri duce la dificultăți; oamenii obișnuiți se opresc la șase tonuri (conform prezentării lui Miller [75: 83–84]). Într-un alt experiment, subiecților li se cerea să rețină imediat și să redea coordonatele unor puncte din interiorul unui pătrat. Numărul de puncte reținute era iarăși limitat (Miller [75: 87]).

Experimentele variate descrise de către Miller sunt departe de a putea fi citite direct. În cazul unui experiment al lui Hayes, subiecților li se cerea să rețină cuvinte monosilabice din engleză (extrase dintr-o mie de fișe). Media a fost de cinci cuvinte, dar - dacă s-ar ține cont de foneme - ar fi vorba de

o medie de 15 foneme (Miller [75: 92–93]). Cantitatea de informație, după cum arată și alte experimente, poate să crească sensibil.

Miller introduce o distincție foarte importantă între biții de informație și pachetele (în engleză, *chunks*) de informație. Biții măsoară cantitatea de informație. Cuvintele din experimentul lui Hayes funcționează ca asemenea pachete (Miller [75: 93]). Tehnicile de împachetare a informației nu sunt neapărat naturale, precum în cazul cuvintelor. Pentru a reține șiruri de numere, oamenii le asociază cu date istorice, evenimente familiare, numere norocoase sau numere care aduc ghinion etc.

Rezultatul principal la care ajunge Miller este că memoria de lucru „este limitată de numărul de elemente"(Miller [75: 92]). Elementele (sau itemii) pot fi însă pachete de informație și deci se pot extinde capacitățile memoriei de lucru. Numărul de elemente ca atare nu este niciodată mai mare de șapte plus sau minus două.

În anii cincizeci ai secolului al XX-lea, studiul lui Miller era o breșă în edificiul behaviorist. Miller nu doar vorbea despre prelucrarea de informații, ceea ce este altceva decât analiza legăturilor dintre stimuli și reacții, ci arăta cum limite ale capacității de prelucrare a informației au un impact asupra strategiilor de lucru cu memoria de scurtă durată.

4.4 Psihologia experimentală cognitivistă

Scepticismul behavioriștilor privitor la enunțurile despre structurile mentale a fost viguros contestat de către curentul cognitivist. Ideea care, așa cum am văzut mai sus, deja plutea în aer la mijlocul secolului trecut, era că omul este un sistem de prelucrare de informații. Ce fel de sistem însă? Ce analogie s-ar putea folosi? Modelul care s-a impus a fost cel al computerelor.

Ca și behavioriștii înaintea lor, cognitiviștii s-au dovedit inovatori ingenioși în materie de tehnici experimentale. Computerul era nu doar un prototip, după ale cărui tipare să fie gândite structurile umane de prelucrare a informației. El a devenit și un instrument nou și extrem de promițător pentru experimentele din psihologie.

Probabil că ar trebui să se spună „cognitivism", prin analogie cu „behaviorism", dar denumirea oficială este alta: științele sau știința cogniției. „Cogniție" este aici iar un cuvânt înșelător, mai ales pentru cine face legături cu teoria cunoașterii din filosofie. Este vorba, de fapt, despre prelucrarea informației de către indivizii umani. „Informație", la rândul său, nu este un

concept gândit neapărat în termeni cantitativi (biți de informație). Este vorba despre date; date care intră în sistem, sunt memorate, prelucrate, iar apoi sunt folosite în acțiune și comunicare.

Știința cogniției s-a format la confluența dintre tendințe care proveneau din diverse discipline. Cele cinci introduceri la Enciclopedia MIT de știința cogniției spun totul despre formarea complexului interdisciplinar al științei cogniției. Prima este o introducere în probleme filosofice ale minții și teme conexe (Enciclopedia MIT [99: XV–XXXVII]). A doua este o introducere în psihologia interesată de prelucrarea informației (Enciclopedia MIT [99: XL–XLIX]). A treia prezintă neuroștiințele cognitive (Enciclopedia MIT [99: LII–LXXII]). A patra discută modelarea computațională a inteligenței, cunoscută îndeobște ca „inteligență artificială" (Enciclopedia MIT [99: LXXIII–XC]). A cincea analizează în special lingvistica lui Noam Chomsky și teorii înrudite (Enciclopedia MIT [99: XCI–CIX]). Chomsky este o personalitate-cheie pentru procesul de constituire a științei cogniției. În sfârșit, ultima introducere descrie o cupolă vastă, sub care sunt plasate, de cele mai multe ori, arii pe care și astăzi am putea spune că știința cogniției doar năzuiește să le cuprindă. Este vorba despre dezvoltarea unei teorii evoluționiste a minții, extensibilă la o teorie a culturii; totul tinzând până la urmă să acopere și chestiuni legate de condiționarea socială, ecologică și culturală a cogniției (Enciclopedia MIT [99: CXI–CXXXII]).

Revenind acum la experimentele cognitiviștilor, putem vedea într-o lumină deplină nevoia de cooperare multidisciplinară. Experimentele presupun realizarea unor programe de calculator, iar acestea sunt opera celor care lucrează în domeniul inteligenței artificiale. Programele acestea nu sunt scrise însă, ca să zicem așa, „din perspectiva computerului". Inspirația trebuie să vină din psihologie. Alteori, este nevoie și de lingvistică, dacă programul presupune abilități conversaționale sau orice fel de prelucrare a limbajului natural.

În experimentele tradiționale, există subiecți (animale, oameni). Poate părea ciudat, dar experimentele pe computer sunt experimente fără subiecți. Acțiunile subiecților sunt simulate cu ajutorul programelor executate de un calculator.

Exemplele clasice de experimente pe computer sunt cele de rezolvare de probleme. Programele de rezolvare de probleme au o dublă fațetă. Pe de o parte, pot fi tratate exclusiv din perspectiva rezultatelor eficiente - în acest caz, modurile umane de lucru nefiind desigur neapărat reflectate de către programe. Pe de altă parte, este vorba de experimente relevante pentru psi-

hologia rezolvării de probleme. Așa sunt experimentele realizate de către marele promotor al acestui gen de testare a teoriilor, Herbert Simon. Simon scoate în evidență atât simularea proceselor de rezolvare de probleme, cât și posibilitatea de a „observa rezultatele pas cu pas" (H.Simon despre rezolvarea de probleme, în Enciclopedia MIT [99: 675]). Disecarea aceasta a fiecărei mișcări simulate pe calculator reprezintă un nou instrument de studiu.

Ar fi greșit să credem că toate experimentele cognitiviste sunt experimente pe calculator, fără subiecți. Ceea ce le distinge totuși este un interes, ca să ne exprimăm în mod naiv, pentru ceea ce se petrece „în mintea" oamenilor. De asemenea, experimentele cognitiviste sunt sugerate din multe direcții, inclusiv din zona filosofiei. Filosoful Daniel Dennett a propus, de pildă, să se cerceteze cine are și cine nu are capacitatea de a sesiza la alții *false beliefs*.[10] Termenul englezesc *belief* este de multe ori redat prin „opinie"; cum, în engleză, *belief* este un cuvânt din familia lui „a crede", „crezare" sau „crezământ" ar fi tălmăciri mai fericite. Nu trebuie să ne împiedicăm însă prea tare de cuvinte. Ideea de bază este simplă. Dacă Ion crede că Parisul este capitala Germaniei, atunci are o opinie sau o crezare falsă. Gheorghe poate să sesizeze sau nu acest crezământ fals al lui Ion. Aceasta este, de fapt, problema. Ce subiecți sunt în stare să detecteze la alții crezăminte false?

Primele rezultate substanțiale au fost anunțate în 1983 de către Wimmer și Perner.[11] Experimentele au fost reluate apoi de multe ori. Concluziile au variat de-a lungul timpului. În esență însă, este vorba despre constatarea unui proces care are loc la copii, undeva între trei și cinci ani. Copiii foarte mici nu pot să-și închipuie că alții au crezăminte false. La un moment dat, se produce o cotitură și copiii sesizează situațiile în care cineva are un crezământ fals.

Fără pretenția unei prezentări exacte, experimentele respective pot fi descrise, în linii mari, după cum urmează. În fața copiilor se joacă o scenetă. Două păpuși, Ana și Dana, au o ciocolată pe care-o pun într-un dulap. Dana iese din scenă și nu mai vede ce face Ana, care mută ciocolata în sertarul unei mese. Când revine Dana, experimentatorii duc o discuție cu copiii

[10] Sugestia inițială privea experimentele cu maimuțe. Ea a fost apoi reluată în teste cu copii mici. A se vedea Daniel Dennett, „Beliefs about Beliefs", în *Behavioral and Brain Sciences*, 1, 1978, pp.568–570.

[11] H.Wimmmer și J.Perner, „Beliefs about Beliefs: reprepresentation and the containing function of wrong beliefs in young children's understanding of deception", *Cognition*, 13, 1983, pp.103-128.

despre cele două păpuși. Ana crede desigur despre ciocolată că se găsește în sertar. Unde ar căuta însă ciocolata Dana? Copiii foarte mici, care nu sunt în stare să-și imagineze mintea Danei altfel decât ca o reprezentare fidelă a realității, socotesc că Dana va căuta ciocolata în sertar. Cum se spune, ei nu sunt în stare să atribuie altora crezări false. Copiii care trec testul își dau seama că Dana - absentă în timpul mutării ciocolatei - are un crezământ fals.

Foarte interesantă a fost discuția din literatură privitoare la semnificația testării capacității de a atribui altora crezări false. Pentru multe cercetătoare și cercetători, ele sunt relevante din perspectiva „teoriei minții" (a capacităților de a ne reprezenta minți - v. Enciclopedia MIT [99: 839]). Alteori, aceste experimente sunt folosite pentru a arbitra între teorii rivale despre înțelegerea altor minți (Enciclopedia MIT [99: 765]). Bloom și German, pe de altă parte, au propus abandonarea folosirii acestor experimente ca teste pentru teorii ale minții. Ei nu contestă ingeniozitatea experimentelor, dar le socotesc relevante în alte zone: dificultăți de raționare, deficiențe de vorbire, alte dizabilități cognitive.[12]

Știința cogniției, cum spuneam, este constituită la confluența mai multor discipline. Impactul acestui proces nu este doar pe o singură direcție. Există desigur contribuțiile pe care fiecare disciplină le aduce la știința cogniției. Aceasta are însă, la rândul ei, un impact în sens invers. De pildă, în cazul filosofiei, sugestiile de experimente provenite din cadrul acesteia sunt atât de numeroase, încât sintagma „filosofie experimentală" a căpătat consacrare. Filosofia experimentală nu-și propune să rezolve probleme filosofice, dar ea pune în lumină intuițiile oamenilor obișnuiți în chestiuni de tip filosofic.[13]

4.5 Psihologia ecologică

Există o mare varietate de orientări și de experimente în psihologie. N-ar fi aici locul pentru o enumerare cuprinzătoare. Ceea ce urmează este doar o notă despre o alternativă la abordarea cognitivistă.

[12]Paul Bloom și Tim German, „Two reasons to abandon the false belief task as a test of theory of mind", în *Cognition*, 77, 2000, pp.B25-B31.

[13]Pentru studiile care au dus la constituirea domeniului filosofiei experimentale, a se vedea antologia editată de Joshua Knobe și Shaun Nichols, *Experimental Philosophy* (Oxford University Press, 2008).

Ceea ce se numește „psihologie ecologică”[14] își are originile în investigarea percepției de către James Jerome Gibson. Simplificând lucrurile considerabil, pentru Gibson și psihologia ecologică, fenomenele studiate de către psihologie nu sunt doar în corpul uman, ci într-un sistem unitar format de corpul uman și mediu. Mediul nu este doar o sursă de date, ci oferă indiciile care fac posibile percepția sau mișcările corpului omenesc. Se vede imediat deosebirea față de cognitivism, unde interesul este centrat pe prelucrarea de date care are loc „în mintea umană”.[15]

Psihologia ecologică are o atitudine critică față de credința exclusivistă în experimentele de laborator. Rezultatele obținute în laborator trebuie să fie validate și în situațiile din viața reală. Aceasta nu înseamnă că nu există dispozitive de laborator create în chip iscusit, care ne oferă dovezi despre inseparabilitatea corpului de mediu. David N. Lee și colaboratorii săi au folosit în experimente ceea ce se numește o „cameră a mișcărilor”. Camera este „lipsită de podea”, în sensul că subiecții au în jurul lor doar construcția de laborator, care culisează uneori pe tavanul laboratorului sau este pusă în mișcare în alte moduri. Rezultatele sunt spectaculoase. Subiecții recurg la mișcări de echilibrare, ca și cum ar trebui să facă față genului de solicitări dintr-un tren sau un metrou.[16]

Atunci când identifică un eu ecologic, Ulric Neisser se bazează, între altele, pe experimente cu camera mișcărilor. Copiii mici care stau în această cameră au dificultăți de a rămâne în picioare și la deplasări nu foarte mari ale camerei. Adulții pot să cadă și ei, dacă nu fac mișcări corespunzătoare de echilibrare. Asta se întâmplă în ciuda faptului că stau pe podeaua laboratorului, care este fixă. Fluxul optic creat de pereții care se mișcă este corelat cu mișcările mușchilor corpului.[17] Foarte importantă este precizarea lui Neisser că „eul ecologic nu coincide întotdeauna cu corpul biologic ...,

---

[14]„Ecologism” ar fi un termen total nepotrivit. Cercetările acestea n-au nimic de a face cu politica.

[15]Pentru mai multe informații despre această abordare a percepției a se vedea Claire Michaels și Claudia Carello, *Direct Perception* (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1981).

[16]Bazele concepției sunt prezentate de către David N. Lee în „The Optic Flow Field: The Foundation of Vision”, *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B, Biological Sciences*, vol.290, nr.1038, iulie 1980, pp.169–178. Deși seria este cea de științe biologice, este vorba despre un număr tematic, dedicat psihologiei văzului. Pentru camera mișcărilor, a se vedea în special p.172.

[17]Eul ecologic este unul dintre cele cinci euri pe care le distinge Ulric Neisser în „Five Kinds of Self-Knowledge”, *Philosophical Psychology*, vol.1, nr.1, 1988, pp.35–59. Pentru eul ecologic și experimentele cu camera mișcărilor, a se vedea pp.37–38.

pentru că orice se mișcă *dimpreună cu corpul* tinde să fie perceput ca parte a eului"[18].

Din secțiunile acestui capitol, se poate observa cum fiecare curent semnificativ din psihologie a venit cu experimentele sale. Dispozitive ingenioase au fost imaginate pentru a realiza aceste experimente. De unde se vede că un experiment este și o problemă de inventivitate. Cine crede că este vorba în aceste cercetări de o gândire mecanică se înșală profund.

[18]Neisser, „Five Kinds of Self-Knowledge", p.39.

Capitolul 5

Conceptul de știință

În zilele noastre, „știință” este un cuvânt greu. Ceea ce spun reprezentanții acesteia este tratat, în mijloacele de informare, precum oracolele antice; „știința a arătat că...” sau „oamenii de știință au descoperit că...”. Farmecul științelor umane constă, între altele, și în posibilitatea de a cerceta atitudinile oamenilor față de știință.

Sociologii care studiază opiniile publicului privitoare la știință pot oferi date interesante cu privire la acest oracol modern. STISOC este un proiect care aplică în România chestionare compatibile cu Eurobarometrul Special al Comisiei Europene; prin aceste chestionare se urmărește studierea modului în care percepe publicul cercetarea științifică.[1]

Primul tabel din raportul STISOC sintetizează răspunsurile la treisprezece întrebări referitoare la chestiuni precum „Soarele se învârte în jurul Pământului” (corect ar fi să spui că acest enunț este fals) sau „Electronii sunt mai mici decât atomii” (unde corect ar fi să spui că enunțul este adevărat).[2] Cercetătorii au constatat în România medii de 5,6 (în 2002), 6,64 (în 2005) și 6,5 (în 2009) răspunsuri corecte la cele treisprezece întrebări.[3] Autorii cercetării vorbesc despre „stocul de cunoaștere științifică”. Este însă știința și, implicit, cunoașterea științifică de care dispune un individ un soi de magazie în care sunt depozitate adevăruri?

---

[1] A se vedea `http://www.stisoc.ro/`. Rezultatele proiectului STISOC au fost sintetizate într-un raport prezentat pe 30 iulie 2010. Raportul este intitulat *Publicul și știința: știință și societate; interese și percepții ale publicului privind cercetarea științifică* (București, 2010) și este disponibil pe situl Internet al proiectului STISOC.

[2] *Publicul și știința*, p.20.

[3] *Publicul și știința*, p.21.

Nu sunt oare mai importante *temeiurile* în virtutea cărora sunt admise enunțurile științifice amintite anterior? Cunoașterea lor ca atare nu este doar o imagine de a stratului de suprafață al științei? Dacă este așa, atunci conceptul de știință ca o magazie în care sunt stocate adevărurile ține de viziunea birocratului despre știință și s-ar putea să aibă o legătură slabă cu știința reală sau chiar să fie străin de natura veritabilă a științei.

Ce-i drept, sociologii au încercat să evalueze și atitudinea față de metodele științei. Ei au măsurat înțelegerea comparației dintre efectele administrării unui medicament unui grup experimental și efectele unui tratament placebo asupra grupului de control. În România, în 2002, doar cincisprezece la sută dintre respondenți înțelegeau corect această metodă.[4] Se deosebește însă știința de alte activități umane printr-o „metodă științifică" sau un set de „metode științifice"? Autorii cercetării par să asume acest lucru, după cum se va vedea și din încercarea lor de a distinge între știință și paraștiință sau pseudoștiință. Filosofic, lucrurile nu sunt așa de simple precum par la prima vedere. Există oare o singură medodă științifică sau mai multe, iar dacă sunt mai multe care este relația dintre ele? De asemenea, este mult mai problematică decât pare ideea că ar exista o metodă sau metode susceptibile să ne ajute să „stocăm în magazia științei" noi și noi adevăruri.

Presupozițiile autorilor cercetării amintite cu privire la imaginea corectă a științei devin și mai limpezi când ei încearcă să distingă știința de ceea ce nu este știință. După ei, paraștiințele „nu utilizează teorii și metode de cunoaștere a naturii compatibile cu practicile științifice prezente"[5] Aici se vede limpede presupoziția că știința se distinge de ceea ce nu este știință printr-un set de metode cu ajutorul cărora ajunge la adevăruri. În cazul pseudoștiințelor, ar fi vorba despre revendicarea unor „surse supranaturale de cunoaștere"[6] În același context, superstițiile nu primesc în schimb nici un fel de caracterizare.

Din exemplele folosite în chestionarele cercetătorilor, putem deduce însă ce ar fi superstițiile: pisica neagră care-ți taie calea aduce ghinion, numărul 13 este și el asociat cu ghinionul.[7] Acestea sunt credințe care nu au „nici măcar un sâmbure de adevăr", iar dovezile că ar fi false nu le elimină din procesele de luare a deciziilor.[8] Această caracterizare a superstițiilor

[4] *Publicul și știința*, pp.32-33. Pentru rezultate din 2009, diferențiate în funcție de studii, gen, vârstă și mediul urban sau rural a se vedea p.34.

[5] *Publicul și știința*, p.37.

[6] *Ibidem.*

[7] *Publicul și știința*, p.47.

[8] *Publicul și știința*, p.46.

este departe de a fi una fericită. În fapt, nici ipotezele științifice nu sunt abandonate pentru că s-au găsit dovezi că ar fi false. Și cercetătorii se încăpățânează să țină cont de ele în teoriile lor; „imunizarea” ipotezelor se întâlnește și în știință. Sunt, din această pricină, oamenii de știință superstițioși? Problema necesită o analiză mai aprofundată.

Amprenta intereselor și viziunilor birocratice cred că este cea care se simte în cercetări precum aceea descrisă mai sus. Ceea ce contează este „autoritatea științei”. Unele enunțuri, precum vechile oracole, au o altă autoritate decât „superstițiile” sau ideile paraștiințifice sau pseudoștiințifice. Chiar și în cazul cercetării atitudinilor față de o metodă științifică, se face simțit acest apel la o autoritate subiacentă. Nu se vede nici un interes pentru sesizarea temeiurilor care fac ca o metodă să țină sau nu de știință. De asemenea, nu este deloc inteligibil de ce apelul la „surse supranaturale” ar fi neștiințific. Tot ce rămâne este o formă modernă de autoritate. Cum România nu este o țară pe deplin racordată la modernitate, nu este deloc surprinzător că românii nu se conformează acestei autorități.

O altă problemă, cumva curioasă, este lipsa de atenție, în cercetări precum aceea amintită mai sus, pentru științele umane. S-ar părea că științele naturii dictează trăsăturile științei.

Ce înseamnă totuși „știință” în sintagma „științe umane”? În continuare, pe baza materialului acumulat în ultimele trei capitole, caracterizarea conceptului de știință este făcută din interiorul disciplinelor umaniste. Științele naturii sunt puse în paranteză.

Înainte chiar de clarificarea conceptului de știință din perspectiva disciplinelor umaniste, merită întreprins și un alt excurs. Noțiunea de filosofie ca atare merită examinată. La urma urmei, filosofia ține și ea, în parte, de „științele umane”. Istoria filosofiei, ca disciplină, este atât o componentă a filosofiei, cât și a disciplinelor umaniste.

5.1 O privire asupra termenului „filosofie”

Mișcarea centripetă a reflecțiilor către filosofie ca atare are virtuți multiple. Consolidează intuițiile privitoare la ceea ce ar fi o cercetare în științele umane. Risipește ceața care planează asupra termenului de „filosofie”. Clarifică diferențe între diverse moduri de a practica filosofia.

Să începem cu o întrebare care pare foarte simplă. Cine a inventat cuvântul „filosofie”? Întrebarea poate să pară mult prea punctuală, dar

încercările de a răspunde la ea au o istorie foarte precisă. Pitagora a fost considerat, încă din Antichitate, autorul termenului „filosofie".

În introducerea sa în filosofie, Mircea Florian pomenește, fără a pune mare bază pe ea, următoarea versiune a originii termenului „filosofie": Pitagora este cel care a inventat denumirea; el „voia să treacă drept numai un modest iubitor (*philos*) de înțelepciune (*sophia*), iar nu un înțelept (*sophos*), ceea ce se spune numai despre zei"[9]. Mircea Florian nu menționează o sursă, dar ea nu este greu de identificat în Diogenes Laertios[10]. Mircea Florian avea, de altfel, doctoratul în filosofie la Greifswald, Germania și în cultura filosofică germană circula ideea că Pitagora este creatorul termenului „filosofie".[11] Este uimitor câte lucruri pot fi aflate dacă studiem atent modul în care Pitagora se presupune că se autodefinește ca filosof.[12]

Pitagora pare să nu aibă nevoie de prezentare. Este o adevărată legendă. Tocmai aceasta este și problema. Cât de mult este legendă și ce este adevăr în cazul lui Pitagora? Se poate efectiv face această operație de separare a adevărului de legendă? Dacă da, atunci avem un bun exemplu de aplicare a metodelor cercetării din științele umane într-un caz ce ține de istoria filosofiei. Nu doar filosofia ar fi deci cea chemată să clarifice chestiuni încâlcite din demersurile științelor, ci și ea poate câștiga ceva din aplicarea metodelor științifice în cazul istoriei ei. Mai întâi, ar trebui însă creionată starea cercetărilor până în pragul veacului al XX-lea.

Cele mai vechi texte scrise în limba greacă ajunse până la noi sunt din perioada miceniană. Vechimea lor este impresionantă (circa 3500 de ani), iar valoarea lor din perspectivă lingvistică sau istorică este considerabilă. Sunt însă scurte însemnări ale unor administratori. În Creta, de pildă, se colectau o sumedenie de informații despre populație, cam așa cum astăzi serviciile de evidența populației sau fiscul au o groază de date despre populația țării. Ele nu notează însă creații literare și nu ne spun ceva despre credințe, legende sau concepții despre lume.[13]

---

[9]Mircea Florian, *Îndrumare în filozofie* (București: Socec, f.a.), p.7

[10]Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, prolog la cartea I, 12.

[11]Filosofia - „nomen a Pythagora inventum" stă scris în Hermann Diels, *Doxographi graeci* (Berlin: Reimer, 1879), p.834.

[12]În primul rând, cum vom vedea mai jos, caracterizarea menționată anterior este una clar platonică. Diogenes își extrage, de altfel, informațiile din ceea ce spune Heraclides din Pont în „Despre femeia leșinată". Rămâne atunci să ne întrebăm ce va fi zis Pitagora sau dacă i se poate atribui lui inventarea cuvântului „filosofie".

[13]Limba aceasta a administratorilor micenieni era surprinzător de unitară și a rezistat în timp. A se vedea L.R.Palmer, *The Greek Language* (Bristol Classical Press, 1980), p.53.

Scrierea folosită de administratorii micenieni era silabică (vezi mai sus secțiunea 2.4 despre Linearul B). Avea deci la bază un principiu cu totul diferit de acela al alfabetului grecesc de mai târziu. Scrierea aceasta era utilă pentru administratorii unor sisteme de guvernare centralizate și a împărtășit soarta cârmuirilor miceniene. Când acestea s-au prăbușit, a urmat o eră fără scriere, așa-numita „eră întunecată”[14]. Perioada aceasta se încheie în jurul anului 800 înainte de era comună.

Ar fi bine însă să mai facem unele precizări. Pentru grecii vechi reperul temporal pentru scurgerea timpului era prima Olimpiadă (anul 776 înainte de era comună).[15] Suntem deci destul de aproape de încheierea acelui răstimp întunecat de care vorbeam mai sus.

Nici obiceiurile anticilor în materie de scris și citit n-ar trebui să le echivalăm cu ușurință cu ale noastre. Nu este vorba numai despre computere, care desigur nu existau, ci și despre tipar și cartea tipărită, așa cum o știm azi. Anticii - desigur, cei care-și puteau permite luxul respectiv - citeau manuscrise, mai mult sau mai puțin exact copiate după un original. De multe ori, puneau sclavi să le citească textul. Ba chiar se putea să nu se ostenească să scrie; dictau unor sclavi.

Cele mai vechi texte scrise în alfabetul grecesc sunt ulterioare primei olimpiade. Este vorba însă despre texte care au parvenit până la noi. S-ar putea ca scrierea alfabetică să fie mai veche.[16] În orice caz, ea a reprezentat o veritabilă revoluție, ale cărei efecte ne sunt familiare până azi în Europa. Nu trebuie să ne gândim însă la cele mai vechi texte ca fiind cumva asemănătoare celor pe care le știm din ediții actuale de scrieri în greaca veche.

Iliada și *Odiseea* preced prima olimpiadă și, o vreme, sunt, în mod sigur, doar memorate și recitate. S-ar putea însă ca, în jurul anului 740, deci destul de aproape de prima Olimpiadă, să fi existat deja forme scrise ale poemelor homerice.[17] Arhiloh, poet liric din opera căruia au supraviețuit

[14]Dacă este să calchiem expresia englezească *Dark Ages*.

[15]*Suda*, ampla enciclopedie bizantină din secolul al X-lea, când era vorba despre Grecia Veche, folosea încă olimpiadele. Suda, cu cele treizeci de mii de articole ale ei, este o mină de aur. A se vedea *Suidae Lexicon*, editat de Immanuel Bekker (Berlin: Reimer, 1854). Pe Internet, există o versiune, în care se poate căuta electronic și care are și traduceri în engleză ale articolelor, la adresa `http://www.stoa.org/sol/`.

[16]Cf. Henry Rogers, *Writing Systems: A Linguistic Approach* (Oxford: Blackwell, 2005), pp.154-155.

[17]La Atena, probabil Hipparchus, care a murit în anul 514 (deci la peste 250 de ani după prima Olimpiadă) a fost cel care a inițiat standardizarea și publicarea textelor celor

doar fragmente, este activ în jurul anului 700 î.e.c. Faimosul Thales se naște în Milet, în anul 625 î.e.c. Așadar, anul 600 î.e.c. (la peste o sută cincizeci de ani de la prima Olimpiadă) este anul care indică orizontul îndepărtat al formării științei grecești.

Avem acum suficiente elemente pentru a-l situa în timp pe Pitagora, care a trăit probabil între anii 570 și 480 î.e.c. (deci la vreo două sute de ani după prima Olimpiadă). Nu însă înainte de a aminti câte ceva despre mistică și mistere în Grecia. Cuvântul „mistic" înseamnă în limba greacă, până în ziua de azi, și *secret*.[18] La greci, ca și la alte popoare vechi, păstrarea secretelor în domeniul religiei și nu numai era foarte importantă. Adevărurile mari erau socotite ceva ce nu trebuie relatat oricui. Se pare că exista un raport strâns între religia Misterelor din Eleusis și medicina secretă a grecilor.[19] Într-o epocă mai târzie și deși sunt critici ai religiei misterelor, epicurienii au și ei secretele lor.[20] Secretele religioase, științifice sau filosofice nu erau transmise prin scris sau, dacă era alcătuit un text, acesta avea o circulație restrânsă, numai printre inițiați.

5.1.1 Imaginea tradițională a lui Pitagora

Se știu foarte puține lucruri sigure despre viața lui Pitagora. Herodot ne vorbește despre el, într-un context adesea speculat la noi. Iată pasajul: „După câte am aflat de la elenii care locuiesc în Hellespont și în Pont, acest Zamolxis, fiind om, ar fi trăit în robie la Samos ca sclav al lui Pitagora, fiul lui Mnesarhos"[21]. În continuare, Herodot înfățișează avantajele de a trăi pe lângă un om așa de înțelept precum Pitagora.[22] Ulterior revine și arată că

---

două epopei. Textul așa cum îl știm astăzi este însă opera mult mai târzie a editorilor alexandrini.

[18] „Mistic" poate fi chiar un fals prieten tipic în limba neogreacă. Cineva care ne-ar spune că a auzit de o „simfonie mistică" ar fi victima sa; a auzit, de fapt, despre un *acord secret.*

[19] Cf. Victor Magnien, *Les Mystères d'Éleusis* (Paris: Payot, 1929), p.9.

[20] Magnien, *Op.cit.*, p.10.

[21] Herodot 4.95, în traducere românească în Herodot, *Istorii* (București: Editura Științifică, 1961), vol.1, p.345.

[22] În subsidiar, pasajul din Herodot ne arată și de ce nu putem utiliza traducerile în cercetare. În textul grecesc, Herodot ne spune că Pitagora a fost un σοφιστής. Nu este nimic curios aici; tot Herodot, când vorbește despre cei șapte înțelepți ai Eladei îi numește σοφισταί (Herodot 1.29). Cum, din pricina sensurilor negative ale termenului „sofist", nu se poate recurge în traducere la el, tălmăcirile încearcă diverse soluții. Godley ne spune că Pitagora a fost *one of the greatest Greek teachers*; Felicia Vanț-Ștef zice că Pitagora a fost

el personal nu socotește că Zamolxis ar fi fost contemporanul lui Pitagora și apreciază că ar fi trăit cu mult înaintea acestuia.[23]

Legătura cu Samos-ul nu este nici ea absolut certă. Se mai spunea despre Pitagora că a întreprins o serie de călătorii, ale căror detalii, aflate iarăși în dispută, sunt greu de stabilit și prezintă aici un interes redus. Sigură pare să fie stabilirea sa în Magna Graecia, la Crotona. Aici a întemeiat o frăție religioasă. Învățăturile frăției erau secrete și Pitagora nu pare să fi lăsat în urma sa nici un text scris.[24]

Imaginea tradițională a lui Pitagora este aceea a unui maestru cu contribuții extrem de variate. Cea mai faimoasă pare a fi „teorema lui Pitagora”. Este vorba însă și de studii dedicate muzicii. Este vorba despre *decadă*, o figură triunghiulară, în care apar la bază patru de unu și apoi, succesiv, trei, doi și un singur unu.[25] Ea avea nu doar o semnificație matematică; era și un obiect de cult, fiind folosită în practicile religioase ale adepților lui Pitagora. Variate idei i-au fost atribuite lui Pitagora. În școala sa, el a ajuns să fie autoritatea care putea să tranșeze orice dispută. Vorba maestrului înlocuia apelul la argumente: așa este, pentru că așa a spus Pitagora! Cicero redă, în latinește, prin cuvintele celebre *magister dixit* acest principiu.[26]

Din perioada celor două secole care-i despart pe Thales de Platon, de la cei considerați filosofi nu avem decât o puzderie de fragmente. Este ca și cum am avea în față un *puzzle* pe care cercetătorii încearcă să-l rezolve, așezând fragmentele și construind legături între ele, în așa fel încât să rezulte o imagine coerentă. Este oare Pitagora cel care a născocit termenul „filosofie”, ba chiar, mai mult, a fost cel care a avut o influență considerabilă asupra lui Platon și a întregii gândiri europene? Răspunsul tradițional este pozitiv.

„omul cel mai înțelept al Eladei”, iar Rawlinson ne spune că Herodot ar fi vorbit despre *one who was by no means their most contemptible philosopher*, adică Pitagora.

[23]Herodot 4.96. Nu este însă rău să ne amintim ce se spune pe la noi despre Zamolxis, tocmai pentru că i se atribuie tot felul de concepții care sunt în cea mai mare parte rodul ambițiilor ideologice ale interpreților și al nevoii de a construi o legendă despre o personalitate care justifică ambițiile respective.

[24]Pentru fragmentele în care alți autori se referă la Pitagora, în românește, v. *Filosofia greacă până la Platon* (București: Editura Științifică și Enciclopedică, 1979), vol.1, partea a 2-a, pp.3-132.

[25]V. *Filosofia greacă până la Platon*, vol.1, partea a 2-a, p.92.

[26]V. *Filosofia greacă până la Platon*, vol.1, partea a 2-a, pp.68 și 130.

O versiune a imaginii tradiționale o expune, de pildă, în 1912, F.M.Cornford. Învățatul profesor englez de studii clasice zugrăvește o perspectivă asupra trecerii de la religie la filosofie în lumea vechilor greci.[27] Pitagora joacă un rol de seamă în această trecere.

Pentru Cornford, începuturile filosofiei sunt în analiza materialului oferit de religie.[28] Este o formulare care nu-i lipsită de elemente atrăgătoare pentru filosofii analitici: filosofia este o clarificare a materialului religios.[29] Mai mult decât atât, filosofia nu inventează noi concepții, ci analizează ceea ce-i este dat și deduce de aici sisteme divergente.[30] De altfel, Cornford era coleg, la vremea respectivă, la Trinity College din Cambridge, cu Bertrand Russell, unul dintre părinții filosofiei analitice.

Analiza ideilor lui Pitagora și ale școlii sale ocupă mai multe secțiuni din cartea lui Cornford.[31] De la bun început, Cornford apreciază că Pitagora este o sursă-cheie de inspirație pentru Platon. Legătura pe care o explorează Cornford este cea dintre vederile religioase ale școlii lui Pitagora și filosofie. Mesajul religios central este acela că „trebuie să te naști din nou".[32]

Pitagora promovează o revenire la religia orfică, o religie deosebită de cea a olimpianismului.[33] Doctrina sa este secretă, pentru că nu poate fi dobândită pe cale intelectuală; ea se poate învăța doar prin trăire (παθεῖν μαθεῖν).[34] *Theoria*, la Pitagora, nu este curiozitate (ca la ionieni), ci contemplare detașată a adevărului. Căutarea înțelepciunii devine un mod de viață - filosofia.[35]

Mai departe, Cornford cercetează alte teme, cum ar fi concepțiile lui Pitagora despre numere sau etica sa. Nu degeaba Cornford era și poet. Expunerea sa este fermecătoare. O poveste frumos spusă nu este însă neapărat și adevărată.

---

[27]F.M.Cornford, *From Religion to Philosophy: A Study in the Origins of Western Speculation* (New York: Harper, 1957), prima ediție 1912, trad.ro. *De la religie la filosofie* (București: Herald, 2009).

[28]Cf. Cornford, *Op.cit.*, p.125.

[29]*Ibidem*, p.126.

[30]*Ibidem*, p.127.

[31]Începând cu Cornford, *Op.cit.*, secțiunea 106. Menționarea în continuare a secțiunilor face mai ușoară consultarea traducerii românești.

[32]*Ibidem*, secțiunea 106.

[33]*Ibidem*, secțiunea 107.

[34]*Ibidem*, secțiunea 108.

[35]*Ibidem*, secțiunea 108 (pagina 200 din ediția engleză citată mai sus).

Rezistența imaginii tradiționale este remarcabilă.[36] Este ea și o rezolvare adecvată a *puzzle*-lului de fragmente referitoare la Pitagora? Lucrul acesta rămâne de văzut. Ceea ce urmează ilustrează perfect rostul cercetării din științele umane.

5.1.2 Răsturnarea imaginii tradiționale

După cum spuneam, investigațiile din științele umane pot fi comparate cu munca unui detectiv (vezi secțiunea 2.2). Să încercăm puțin să gândim ca un detectiv aflat în fața fragmentelor referitoare la Pitagora. Să dai sau să nu dai crezare tradiției? Ea vorbește despre o figură fondatoare, care exercită o mare influență asupra gânditorilor care îi urmează, după anul 500 înainte de era comună. Ar trebui deci să existe urme care să facă o legătură între sursă și ceea ce se petrece la un secol și ceva după aceea. Ar fi ciudat ca urmele să apară abia la un secol după evenimentul investigat. Este ca și cum cineva le-ar fi plasat mult după evenimente, pentru a le modifica sensul.

Cel care a contribuit decisiv la schimbarea imaginii tradiționale a lui Pitagora a fost Walter Burkert.[37] Orice filolog, spune Burkert, atunci când examinează o tradiție precum cea existentă în jurul lui Pitagora se află în fața unei alternative: să dea crezare tradiției sau s-o trateze cu scepticism?[38] Primul care a abordat sceptic tradiția din jurul lui Pitagora și a urmașilor săi a fost Eduard Zeller.[39] Dacă este să folosim termenii de mai sus, referitori la un eveniment-sursă și la urmele pe care le lasă acesta, atunci, în cazul lui Pitagora, în loc ca urmele să se estompeze pe măsură ce ne îndepărtăm de eveniment, ele devin tot mai clare. Este un indiciu că trebuie să tratăm cu neîncredere tradiția, conturată la un secol, două după evenimentul inițial.

[36] În versiunile popularizate ale istoriei științei, Pitagora este și astăzi figura centrală din zorii științei grecești. Chiar și în 2010, de pildă, situl postului de televiziune *Discovery*, la capitolul „Știință și medicină în Grecia Veche”, îl prezintă pe Pitagora ca figură fondatoare a științei grecești.

[37] A se vedea Walter Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, trad. E. Minar (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1972), originalul german a apărut în 1962.

[38] Cf. Burkert, *op.cit.*, p.9.

[39] *Ibidem*, p.2.

Burkert plasează originea legendei din jurul lui Pitagora în platonism.[40] Așa se face că lui Pitagora au ajuns să-i fie atribuite idei specifice școlii lui Platon. „Interpretarea platonizantă a luat locul istoriei”[41]

Un martor aparte, ca să zicem așa, chemat de Burkert în sprijinul său, este Filolaos din Crotona (470 - aprox. 385 î.e.c.), care - la o sută de ani după Pitagora - așterne pe hârtie învățături pitagoreice. Până atunci se pare că învățătura pitagoreică se transmitea oral și în secret. O dată cu Filolaos, avem de a face cu o *grammata*, cu un text scris.[42] Ni s-au păstrat doar fragmente din scrierea lui Filolaos. Meritul lui Burkert este că a arătat de ce aceste fragmente nu trebuie acceptate în bloc sau respinse în bloc, ci selectate, pentru a le reține pe cele autentice. Ce se desprinde din aceste fragmente? Înainte de Filolaos, n-a existat o filosofie pitagoreică, în sensul grecesc al acestui termen, ne spune Burkert. Ceea ce a existat a fost o știință în sensul tradițional al termenului,[43] nicicum o știință rațională. Pitagora ține de trecut și de reînvierea acestuia, nu de zorii științei raționale. În orice caz, nu există știință pitagoreică înainte de Filolaos[44] și aceasta nu are strălucirea care i se atribuie în legendele țesute în jurul numelui lui Pitagora.

Ar fi complicat să urmărim aici toate argumentele lui Burkert și am depăși cu mult cadrul propus, cel al examinării liniilor de forță ale unei cercetări care ține de științele umane, dar se apleacă asupra originilor filosofiei ca atare. Burkert respinge ceea ce ne spune Heraclides din Pont, om din școala platonică, despre Pitagora și utilizarea termenului „filosofie”. Heraclides, susține Burkert, proiectează concepția lui Platon asupra spuselor lui Pitagora.[45] De asemenea, semantica termenului „filosofie”, așa cum este el folosit în școala platonică, are sens abia după ce sofiștii stârniseră o reacție la felul în care foloseau ei termenul „sofia”.[46]

Pe scurt, imaginea a ceea ce se petrece în zorii științei raționale grecești și în cei două sute de ani ce preced anul 400[47] trebuie schimbată. Pitagora

---

[40] *Ibidem*, p.83 ș.u.

[41] *Ibidem*, p.92.

[42] Pentru analiza importanței unui text scris, în contrast cu transmiterea orală v. Burkert, *op.cit.*, p.239.

[43] În engleză, *lore*. A se vedea Burkert, *op.cit.*, p.240.

[44] *Ibidem*, p.277.

[45] *Ibidem*, p.106.

[46] *Ibidem*, p.65.

[47] Anul 399 î.e.c. este anul procesului lui Socrate la Atena, o dată care este desigur un reper familiar.

trebuie redimensionat și adus la rolul de întemeietor al unei grupări religioase cu ambiții politice și atât. Restul nu sunt decât proiecții ulterioare, care fac dintr-un guru al unei secte religioase o figură fondatoare a științei și filosofiei grecești.

5.1.3 Cartea lui Cristoph Riedweg

Profesorul elvețian Cristoph Riedweg a dedicat cartea sa despre Pitagora lui Walter Burkert.[48] Riedweg formulează însă o teorie diferită de aceea a lui Burkert. Rezultatul este și o altă imagine a lui Pitagora, diferită de cea tradițională, dar și de aceea care se desprinde din paginile cărții lui Burkert.

Riedweg începe tot prin a revela aura splendidă care înconjoară numele lui Pitagora. El admite că realitatea era alta. Problema este cum să distingem însă între ceea ce este real și ce este adaos ulterior. Pentru a-și formula ipoteza sa de lucru, Riedweg folosește metafora palimpsestului: „textul” inițial a suferit „suprascrieri” ulterioare.[49] Cu alte cuvinte, cei din școala lui Platon și alții au adăugat noi straturi, peste cele autentice. Misiunea cercetării este să dea la o parte aceste straturi posterioare și să scoată la iveală ideile autentice ale lui Pitagora. Diferența față de Burkert ar fi următoarea: la Burkert, avem de a face cu un efort de a identifica modul în care se țese o legendă, care descalifică încercările de a-i atribui lui Pitagora calități de maestru-fondator; la Riedweg, demersul este cel al dezvăluirii părții autentice, care ar exista sub straturile adăugate mai târziu.

Ca și în cazul lui Burkert, nu ne vom aventura prin toate meandrele problematicii abordate de Riedweg. Ne concentrăm asupra termenului „filosofie”. Riedweg insistă în mod special asupra semnificației acestui cuvânt, fără de care, spune el, „istoria intelectuală a Occidentului ar fi greu de imaginat”[50].

Riedweg consacră o secțiune întreagă din carte examinării episodului

[48]Am consultat traducerea în italiană a cărții: Christoph Riedweg, *Pitagora: Vita, dottrina e influenza*, prezentare, traducere și note de Maria Luisa Gatti (Milano: Vita e Pensiero, 2007). Originalul în germană a apărut în 2002.

[49]Riedweg, *op.cit.*, p.45.

[50]*Ibidem*, p.45.

relatat de Heraclides din Pont,[51] așa cum este el reprodus de Cicero.[52] Mizanscena este una familiară în scrierile vechi, în care personalitățile sunt chestionate de un rege sau un tiran curios. De această dată, Pitagora este cel care trebuie să răspundă la o întrebare, aparent simplă: care este îndeletnicirea sa? Replica lui Pitagora este că nu știe nici un meșteșug anume, ci este filosof.[53] Cuvântul „filosof" folosit de Pitagora stârnește mirarea și Pitagora este rugat să-l explice. Pentru a se face înțeles, Pitagora compară situația cu aceea de la jocurile panelenice: există acolo cei care vin să se întreacă, negustorii și mulți alții, care au o îndeletnicire sau alta; există însă și o categorie mult mai nobilă, venită pentru a observa și cerceta cu atenție ce se-ntâmplă. Aceștia nu vin din iubire pentru glorie sau bani, ci din dragoste pentru înțelepciune;[54] de aceea se numesc filosofi.

În relatarea lui Cicero, lipsesc accentele platonice pe care le vedem mai târziu la Diogenes Laertios. Aceste accente sunt un exemplu limpede de suprascriere, în sensul dat de Riedweg acestui termen. Mai departe, profesorul elvețian se străduiește să dea la o parte orice straturi suplimentare. O primă observație-cheie privește termenul „*sophos*". Acesta este un om priceput la un meșteșug. De altfel, până în ziua de astăzi, oamenii obișnuiți, dar și șefii de state, nu pot concepe decât persoane care se pricep la un meșteșug, fie tinichigeria, fie arta de a construi sau de a cânta la un instrument ș.a.m.d. Aici este vorba însă de altceva.

Riedweg exploatează la maximum comparația cu cel care privește jocurile. În grecește, spectatorii se numesc „*theoroi*". Activitatea lor este *theoria*.[55] Simplu spus, ceea ce vizează termenul „filosofie" este nucleul teoretic al științei.

Riedweg încheie considerațiile sale afirmând că este perfect posibil ca întemeietorul carismatic al unei comunități politico-religioase la Crotona să fie autorul termenului „filosofie".[56]

[51]Heraclides din Pont (circa 390 - 322) - Riedweg, *Op.cit.*, p.231. Relatarea lui Heraclides nu ne-a parvenit în mod direct, ci doar prin intermediul lui Cicero și, mai târziu, al lui Diogenes Laertios.

[52]Cicero, *Tusculanae Disputationes*, cartea a V-a, 8-9.

[53]„Artem quidem se scire nullam, sed esse philosophum" (*Tusculanae*, V, 8).

[54]„Hos se appellare sapientiae studiosos" (*Tusculanae*, V, 9).

[55]V. Riedweg, *op.cit.*, p.162.

[56]*Ibidem*, p.164.

5.1.4 Care este rezultatul obținut?

În urma oricărei cercetări, te întrebi care este rezultatul obținut. Are oare Riedweg ultimul cuvânt?

Ceea ce susține Riedweg nu este pe deplin convingător. Frăția religioasă întemeiată de Pitagora avea o doctrină contrapusă versiunii olimpiene a vechii religii grecești. Așa că pot exista semne de întrebare cu privire la comparația din textul lui Cicero. Crotona era, ce-i drept, un centru al campionilor.[57] Am putea așadar admite comparația. Oricum, chiar dacă ea i-ar aparține lui Cicero sau altcuiva, este doar o comparație. Ce ne interesează este stratul subiacent. Aici sunt însă probleme, pentru c-ar trebui să admitem un nucleu teoretic al științei. Or, frăția, în orice caz pe vremea lui Pitagora, este una cu caracter religios și politic.

Myles Burnyeat a recenzat cartea lui Riedweg[58] și, în chestiunea originii termenului „filosofie” este categoric: Riedweg încearcă să demonstreze imposibilul.

Burnyeat susține că „efectul cărții lui Burkert a fost acela de a risipi pentru totdeauna imaginea seducătoare a unui Pitagora totodată matematician și mistic”[59]. Nu exista nici o matematică; existau doar speculațiile mistice cu numere, lipsite de orice semnificație matematică. Burnyeat nu ezită să numească frăția religioasă întemeiată de Pitagora una înspăimântătoare.[60] Filolaos, care pune sub o formă scrisă vederi pitagoreice, susține Burnyeat, este interesant, are contribuții originale, dar oferă și un amestec derutant de vechi învățături despre numere ale frăției religioase și vederi novatoare asupra naturii. Pitagora ca atare, spune Burnyeat, n-are nici un loc în istoria matematicii. De altfel, „el ține de istoria mișcărilor religioase care se amestecă în politică, nicicum de istoria filosofiei sau a științei”[61]

[57]Faimosul Milo, de șase ori campion olimpic, era din Crotona. O legendă celebră ne spune că Milo a salvat viața lui Pitagora.

[58]M. F. Burnyeat, „The Truth about Pythagoras”, în *London Review of Books*, 22 februarie 2007.

[59]*Ibidem.*

[60]Nu prea poți să nu-i dai dreptate dacă examinezi fie și câteva din faimoasele ziceri (*akousmata*) atribuite lui Pitagora; este limpede pretenția de a reglementa viața individului până în cele mai mici detalii. Alte fapte nu pot să nu te pună pe gânduri: frăția avea o procedură complicată de admitere, o ierarhie strictă. Membrii frăției se socoteau prieteni și promovau comunitatea bunurilor în cadrul frăției. În plus, aveau ambiția de a fi elita conducătoare în cetate.

[61]*Ibidem.*

Pitagora, în mod clar, trebuie scos din discuție. Rămâne totuși faptul că, la trei sute de ani după prima Olimpiadă, deci înainte de Socrate sau Platon, termeni din familia de cuvinte „filosofie” apar în scris. Cea mai veche atestare este într-un fragment din Heraclit (circa 535 - 475 î.e.c.).[62] Este apoi Herodot (circa 485 -424 î.e.c.), care folosește cuvântul „a filosofa” ca pe unul care nu cere lămuriri suplimentare.[63]

Enciclopedia bizantină *Suda* ne rezervă totuși o surpriză. Articolul despre Zenon din Elea ne spune că acesta a scris o carte cu titlul „Împotriva filosofilor”.[64] Este desigur de discutat cine anume sunt acești „filosofi”. Nu este exclus însă că este vorba despre cei din școala lui Pitagora.

În concluzie, putem observa că rezultatul principal al unei cercetări este, de multe ori, unul ce ține de efectele colaterale ale investigației. Originea termenului „filosofie” am putut-o localiza cândva în veacul al cincilea î.e.c., fără a o putea clarifica pe deplin. În schimb, Pitagora a devenit un personaj legat de istoria religiilor și a ideilor politice și nu de istoria filosofiei sau a științei.[65]

5.1.5 Filosofia - distincții și unificări

Cercetarea originii termenului „filosofie” ne spune mai multe despre natura investigațiilor din științele umane decât despre filosofie. În ce sens este folosită filosofia în acest capitol?

Din motive care vor deveni mai limpezi pe parcurs, o discuție mai dramatică despre filosofie își are rostul abia în capitolul care urmează. Acolo vom reveni la analiza naturii și statului filosofiei, în special în raport cu știința (a se vedea secțiunile 6.1 – 6.1.3).

---

[62] A se vedea Hermann Diels și Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Berlin: Weidmann, 1960), vol.1, p.159, fragmentul 35 din Heraclit. Traducerea germană este prudentă și vorbește despre „*weisheitsliebende Männer*” (bărbați iubitori de înțelepciune).

[63] Termenul φιλοσοφέω are însă tot sensul de a iubi cunoașterea, în Herodot 1.30.

[64] După ce se spune că Zenon a fost, în timpul celei de-a 78-a olimpiade (468-465 î.e.c.), elevul lui Xenofan sau Parmenide, în *Suda* se afirmă că a scris, între altele, o carte Πρὸς τοὺς φιλοσόφους. V. *Suda*, articolul despre Zenon din Elea, numărul Adler zeta,77.

[65] Pentru completări și direcții de adâncire a acestei discuții pot fi consultate articolele lui Carl Huffman despre Pitagora și Filolaos din *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, `http://plato.stanford.edu/entries/pythagoras/` și `http://plato.stanford.edu/entries/philolaus/`.

În acest capitol, utilizarea filosofiei este, ca să zicem așa, lipsită de dramatism. Demersul filosofic este folosit pentru a construi distincții, menite să elimine confuzii.

Pandantul distincțiilor îl constituie unificările. Filosofia nu doar separă, ci și reunește sub cupole comune. În principal, trebuie clarificat ce trăsături specifice are „modul de a proceda științific" în disciplinele umaniste.

5.2 Știința ca un alt mod de a răspunde la întrebări

A răspunde la întrebări este una dintre activitățile cele mai obișnuite. „Unde se află. . . ?" „Când s-a născut. . . ?" „Cum ajung la. . . ?" Fel de fel de întrebări pot fi puse.

Cercetarea științifică oferă și ea răspunsuri la întrebări. „Ce vor face porumbeii în cutare situație?" (vezi secțiunea 4.2, partea despre Skinner.) „Cât de repede va învăța pisica să iasă din cușca lui Thorndike?"(vezi secțiunea 4.2, partea despre experimentele lui Thorndike.) O face însă într-un mod aparte.

5.2.1 Teoria cunoașterii *versus* teoria științei

Copiii care văd sceneta cu păpușile Ana și Dana fac un efort să deceleze opiniile neexprimate verbal ale celor două personaje (vezi secțiunea 4.4). Ce cred păpușile despre locul în care este plasată ciocolata? Are vreuna dintre ele o crezare falsă?

O crezare falsă nu este desigur cunoaștere. Filosofii, de la Platon până în ziua de azi, și-au bătut capul cu crezările adevărate. Cineva poate, în chip întâmplător, să creadă că o persoană pe care n-a văzut-o de ceva vreme și-a luat un computer, iar lucrul acesta să fie adevărat. Nu înseamnă că *știe* că persoana și-a luat un computer; doar crede. Există o deosebire între *a crede* și *a ști*.[66]

[66] A se vedea Jonathan Weinberg, Shaun Nichols și Stephen P.Stich, „Normativity and Epistemic Intuitions", în Joshua Knobe și Shaun Nichols, *Experimental Philosophy* (Oxford University Press, 2008), pp.28–30 (cazurile de tip Gettier), pentru situații mai complicate și cercetarea lor în filosofia experimentală.

Când devine atunci o crezare adevărată cunoaștere? Discuția este complicată și nu-și are locul aici. Ne putem mulțumi cu ideea că este nevoie și de un *temei* pentru crezarea respectivă.

Pentru mulți filosofi, „cunoașterea științifică” nu este decât un gen de cunoaștere, cunoașterea de care dispun oamenii de știință. Prin ce s-ar deosebi ea de cunoașterea oamenilor obișnuiți? Evident, prin alte standarde pe care trebuie să le respecte temeiurile.

În mod cert, oamenii de știință au o cunoaștere a ceea ce fac. Acțiunile lor sunt corelate cu această cunoaștere. Oamenii de știință țin cont de cunoașterea proprie și de cea a celorlalți oameni de știință. Este însă, în acest fel, lămurită noțiunea de știință ca atare?

Este interesant să examinăm exemple concrete. Putem reveni la studiile consacrate memoriei de către Ebbinghaus (secțiunea 4.1) și George Miller (secțiunea 4.3).

Cunoașterea este o stare mentală. Ne interesează oare stările mentale ale lui Ebbinghaus și Miller în momentele când și-au realizat studiile?

Ideea celor șapte elemente pe care le poate prelucra memoria de scurtă durată este probabil greu de sesizat, în această formă, de către oameni obișnuiți. Oricine își dă, mai mult sau mai puțin, seama că memoria de scurtă durată are limite, dar cam atât. Tot așa, unele dintre rezultatele lui Ebbinghaus pot fi intuite de către mulți oameni. Ceea ce realizează cei doi nu este însă nici pe departe o rafinare intelectuală a unor asemenea intuiții.

Ebbinghaus a inventat o tehnică experimentală de studiere a memoriei care este public accesibilă. Oricine poate s-o studieze și poate să reia experimentele.

Miller spunea, glumind, că este obsedat de un număr. Starea aceasta mentală este însă irelevantă pentru rezultatul la care ajunge. Experimentele pe care le compară sunt relevante și, la fel, sunt accesibile public.

Colectarea datelor, prelucrarea lor și rezultatele de cercetare sunt transparente. Știința este un alt mod de a afla răspunsuri la întrebări. Oricine are o întrebare poate vedea dacă au fost strânse date relevante, cum au fost prelucrate și la ce rezultate s-a ajuns. Dacă vrea să vadă „ce spune știința” procedează așa; n-are deci nevoie să apeleze la cunoașterea nimănui. Teoria cunoașterii și teoria științei sunt două lucruri care trebuie clar distinse.

5.2.2 O viziune non-autoritară despre știință

Se face de multe ori o distincție între autoritate și putere. Puterea constrânge, amenințând, implicit sau explicit, cu recursul la forță sau chiar utilizând, atunci când intimidarea nu este suficientă, forța. În schimb, autoritatea s-ar baza pe un acces privilegiat la adevăruri. De pildă, autoritatea științei ar decurge din întemeierea pe fapte a enunțurilor sale. Dar în virtutea a ce ar trebui acceptate faptele justificatoare? În virtutea autorității științei? Nu este posibil. Întemeierea autorității științei ar fi circulară.

Pentru mulți filosofi, miza căutării trăsăturilor distinctive ale științei este însă una fundamentală. Unii socotesc că știința trebuie distinsă de metafizică. Alții vor s-o distingă de pseudoștiință. Este ceea ce Karl R. Popper a denumit „problema demarcației" (a se vedea Popper [82: pp.78 ș.u.]). La pozitiviștii logici, explică Popper, știința trebuia delimitată de speculațiile lipsite de sens ale metafizicii. La el, efortul nu este acela de a separa metafizica de știință, speculațiile acesteia putând fi sursa unor ipoteze științifice. Popper vrea să separe știința de pseudoștiință.

Popper era un filosof care avea o viziune non-autoritară despre știință. În special, el argumentează împotriva ideii că enunțurile științelor (empirice) s-ar *întemeia* pe fapte. O asemenea strategie de întemeiere este cea inductivistă: un enunț este tot mai susceptibil să fie inclus în „magazia de adevăruri" a științei,[67] dacă tot mai multe fapte îl susțin (consecințele logice ale enunțului fiind în acord cu faptele). După Popper, n-are rost să tot constatăm că faptele susțin enunțul. Faptele care ar putea sprijini sau nu enunțul sunt o infinitate. Inducția nu-și are nici un rost, căci am putea da oricând peste fapte care falsifică enunțul. Ne folosim, în realitate, doar de deducție, pentru a vedea care sunt consecințele logice ale enunțului. Ceea ce distinge enunțurile științifice este *falsificabilitatea* acestora; din ele decurg consecințe, care ar putea să nu fie în acord cu faptele.

La Popper, pe de o parte, n-are rost să vedem în inducție *metoda* prin excelență a științei empirice, iar, pe de altă parte, există un puternic accent pe rolul principiilor cu caracter metodologic în știință. Știința trebuie să critice cât mai aprig enunțurile sale, să le expună celor mai severe teste.

Respingerea rolului inducției de către Popper a fost contestată însă de

[67]Vezi mai sus pagina 123, pentru o discuție despre un astfel de mod de a concepe știința ca un depozit în care sunt stocate cunoștințe.

către alți filosofi. După Robert Nozick, principiile metodologice recomandate de către Popper presupun, de fapt, recursul la inducție.

Nozick începe prin a remarca efortul lui Popper de a caracteriza în chip non-autoritar obiectivitatea științei. Știința este obiectivă nu pentru că se *bazează* pe fapte; „teoriile științifice nu sunt obținute prin inducție din datele empirice"(Robert Nozick [78: p.103]). Meritele teoriilor științifice țin de trecerea cu succes a testelor severe la care au fost supuse, nu de notele acordate de către autorități. Marea virtute a faptelor nu este aceea de a conferi autoritate teoriilor științifice, ci de a le pune în pericol. Expunerea aceasta la pericolele falsificării, observă însă Nozick, stă sub semnul unui raționament de tip inductiv. O ipoteză este pusă să treacă un test sever, dar după ce ipoteza a trecut testul, severitatea acestuia nu mai poate fi socotită la fel de mare. Alt test a devenit mai sever și așa mai departe. Asta înseamnă însă că, pentru arii determinate, ipoteza are totuși o susținere, obținută pe cale inductivă, din partea faptelor (cf. *ibidem*).

Efortul de a identifica „metoda științei" nu duce la concluzii atât de nete pe cât i se pare lui Popper. A spune că ne folosim de deducție și de inducție este deja prea mult, căci înseamnă a spune că recurgem la logică. Așa este, în știință recursul la logică este de neocolit. Constatarea aceasta este însă banală; nimeni nu se așteaptă ca știința să fie ilogică. Ce rămâne din toată discuția din această secțiune este ideea caracterului non-autoritar al științei.

5.2.3 Știința și principiul toleranței

Ideea că știința are un caracter non-autoritar este mai strâns legată, decât s-ar părea la prima vedere, de principiul toleranței. Cu alte cuvinte, filosofia politică și filosofia științei se îmbină, cel puțin în unele puncte.

Ayn Rand, Ludwig von Mises și Milton Friedman au fost tustrei adepți ai pieței libere și ai unui stat limitat. Pasiunea pentru libertatea individuală nu-i făcea însă neapărat să fie de acord. Ba chiar, după părerea lui Milton Friedman, Ayn Rand și Ludwig von Mises erau intoleranți. Explicația intoleranței celor doi are o strânsă legătură cu modul în care este înțeleasă în sens non-autoritar știința.

Milton Friedman se referă în mod explicit la Popper, a cărui filosofie a științei o rezumă în mod sugestiv. Să presupunem că două persoane sunt în dezacord cu privire la o anume ipoteză. Cum ar putea tranșa disputa lor? Dacă se bazează doar pe raționamente cu privire la experiența lor

ca oameni (de pildă, cea legată de acțiunile umane), atunci dezacordul lor se va transforma într-un diferend cu privire la ceea ce înseamnă experiență veritabilă și un mod corect de a raționa în baza respectivei experiențe. Cum fiecare are experiențe ireconciliabile cu ale celuilalt, nu le rămâne decât conflictul ca modalitate de a tranșa disputa cu privire la ipoteza aflată în discuție. Încercarea de a folosi doar logica pură nu este nici ea mai potrivită în chestiunile legate de acțiunea umană. Mașinăria logică nu va face decât să macine argumente diferite, dar nu va ajuta la alegerea unuia dintre ele. Soluția, arată Friedman, inspirându-se din Popper, este ca fiecare să indice faptele care ar contrazice punctul său de vedere. În acest fel, cei doi evită conflictul. Disputa se rezolvă văzând ce punct de vedere nu poate trece testele empirice.[68]

Cadrul popperian, adoptat de către Friedman, este însă un corset prea strâns. Să luăm drept exemplu o problemă punctuală din lingvistica istorică: provine „a întreba" din cuvântul latinesc *interrogare*? Ne așteptăm să ni se ofere o corelație, nu indicații privitoare la faptele care ar falsifica etimologia respectivă. Corelația pe care o indică lingviștii este cu trecerea de la cuvântul latinesc *lingua* la „limbă".[69] Cam puțin și problematic,[70] dar altceva decât sugerează Friedman.

Ceea ce le reproșează Milton Friedman lui Mises și Rand ar putea fi reformulat. Friedman sesizează convingerea lor că dețin un canon în virtutea căruia opiniile sunt „*safe*" (conforme canonului, sănătoase) sau „*non-safe*" (potrivnice canonului, inacceptabile din principiu).

Cum fiecare va avea un canon diferit, conflictul este inevitabil. Milton Friedman subliniază tocmai tendința lui Mises și Rand de a se certa. După Friedman, doar modul de a proceda științific poate oferi o ieșire din asemenea fundături. Iar, din perspectivă socială, deschiderea este către o înțelegere subtilă a toleranței. Ea este o respingere a conflictului ca mod de a rezolva dispute, dar este și un mod de a recunoaște că abordarea non-autoritară a problemelor aflate în discuție este preferabilă.

[68]Milton Friedman, „Say «No» to Intolerance", în revista *Liberty*, vol.4, nr.6, iulie 1991, p.18.

[69]A se vedea Alexandru Ciorănescu, *Dicționarul etimologic al limbii române* (București: Saeculum, 2002), articolul 4449.

[70]Unii lingviști au propus un cuvânt neatestat, **interroguare* pentru a avea o corelație deplină cu *lingua*.

5.2.4 Epistemologia socială *versus* teoria științei

Dacă știința are un caracter non-autoritar, atunci nu există experți în sensul tare al cuvântului? Da, în sensul că nici un rezultat științific nu este admis doar în virtutea opiniei unor experți. Da, în sensul că oricine poate contribui la dezvoltarea științei, atâta timp cât susținerile sale sunt examinabile critic.

Nu există experți? Afirmația aceasta pare să contrazică intuiții curente. Oamenii fac o mulțime de lucruri pentru că au încredere în experți. Din perspectivă filosofică, așa cum se întâmplă de multe ori, soluția ține de operarea unei distincții.

Depinde din ce direcție privim lucrurile. După cum am văzut deja, știința este un alt mod de a răspunde la întrebări. Oricum, nu este vorba despre consultarea cunoașterii nimănui, inclusiv a experților. De aici nu rezultă desigur că nu există experți, dacă privim lucrurile din altă perspectivă.

Când am vorbit despre cunoașterea de care dispun oamenii de știință (v.mai sus 5.2.1) am vizat stări mentale individuale. Pe lângă dimensiunea individuală însă, cunoașterea are și o dimensiune socială. Oameni diverși, din comunități uneori extrem de diferite, au temeiuri de a crede ce se spune într-un loc sau altul, se influențează unii pe alții, se încred în ce spun unii, dar nu în ce spun alții. Tot complexul acesta dinamic este studiat de către o disciplină în plină expansiune: epistemologia socială (a se vedea antologia editată de Goldman și Whitcomb [39]).

Caracterul social al cunoașterii se manifestă desigur și la nivelul comunităților oamenilor de știință. Și acolo există rețele ale încrederii, influențe reciproce. Dincolo de aceste comunități, este mulțimea celor care se folosesc de rezultatele științei, le admiră sau nu, dar în mod cert le înțeleg în felul lor particular.

Un exemplu foarte ușor de vizualizat, din pricina furtunilor mediatice, este cel al sondajelor de opinie. În special în cazul sondării opiniilor politice sensibile, toată lumea crede că are ceva de spus în aceste chestiuni. Să te bazezi pe o examinare atentă a modului în care s-au colectat datele, pe înțelegerea tehnicilor de prelucrare statistică folosite este peste puterile celor mai mulți. Păreri cu privire la rezultate au însă toți. Fiecare încearcă să găsească temeiuri pentru ele și, desigur, le socotește adevărate. S-ar putea ca filosofii cunoașterii să le refuze acestor păreri statutul de cunoaștere. Din perspectiva epistemologiei sociale, este vorba totuși despre cunoaștere

sau, în orice caz, de frânturi de cunoaștere.

În cazul sondajelor, cei din afara lumii de specialitate pe ce s-ar putea baza pentru a-și constitui o cunoaștere? Pe ceea ce spun comentatorii politici? În mod cert, mulți fac acest lucru. Mulți se încred în prieteni, vecini, rude. Aici apare însă și nevoia de a invoca figura expertului.

Când este vorba despre știință, expertul, în relațiile cu cei din afara comunității științifice, joacă inevitabil un rol de interfață. Pe de o parte, trebuie să înțeleagă limbajul oamenilor de știință. Pe de altă parte, trebuie să comunice în termeni accesibili celor din afara comunității științifice.

Alvin Goldman observă, pe bună dreptate, că aici intervine o problemă: cum alege un profan între doi experți rivali? (Goldman, „Experts: which ones should you trust" [39: 109]). Desigur că nu este o opțiune neproblematică, de vreme ce profanul n-are acces la informațiile de specialitate. Trebuie să se bazeze pe o evaluare comparativă a calității celor care sunt experți. Ideea aceasta de calitate a unei persoane care trece drept expert este explicată plastic de către Goldman. Să zicem - spune el - că, în spatele tău, cineva descrie mașinile care trec pe drum. Nu vezi nici mașinile, nici potențialul expert. Tinzi să-l crezi. Te întorci însă și vezi că este legat la ochi. Brusc a dispărut încrederea în persoana respectivă ca expert (Goldman, „Experts" [39: 112]).

Goldman analizează în continuare calitățile care l-ar distinge pe un expert (inclusiv în chestiuni ce țin de cunoașterea științifică). Argumentele pe care le aduce, sprijinul altor experți, raționamente de tip statistic, evaluarea caracterului dezinteresat sau nu al opiniilor experților, palmaresul trecut sunt baza alegerii expertului potrivit (Goldman, „Experts" [39: 116–129]).

Dacă gândim lucrurile din perspectiva mai restrânsă a unor comunități științifice specifice, vom identifica și acolo experți. Dispare profanul din discuția de mai sus, omul care este din afara comunității. Există însă novicii, dar și variate grade de cunoaștere a unei teme, de către cei care au experiență de cercetare pe o altă direcție. Recursul la experți este inevitabil și în societatea oamenilor de știință.

Discuția despre experți ține însă de epistemologia socială. Ea nu privește teoria științei. Distincția aceasta face perfect posibilă atât o discuție despre experți - din perspectiva epistemologiei sociale -, cât și neluarea în considerare a experților - în teoria științei. Nu există experți în știință, doar în sensul dat acestui concept în teoria științei.

5.3 Date, proceduri și rezultate

Știința este un alt fel de a răspunde la întrebări, dar pentru a reacționa la provocarea dintr-o întrebare trebuie să începi prin a preciza o chestiune de cercetat. Adelung (vezi secțiunea 2.1) disprețuia ipotezele, dar le înțelegea, de fapt, ca răspunsuri preconcepute la întrebări. Ele nu merită băgate în seamă ca prejudecăți (despre originea limbilor, de pildă, cum era în cazul avut în vedere de Adelung), dar sunt de luat în considerare ca tentative de răspuns.

Conceptul de ipoteză este strâns legat de cel de teorie, dar trebuie operate o serie de distincții. Dacă revenim la dicționarul etimologico-semantic al lui Resmeriță (vezi începutul secțiunii 2.3), acolo găsim o sumedenie de ipoteze cu privire la originea cuvintelor din limba română. Problema este că ele nu sunt corelate între ele. Avem de a face cu o *poliloghie*[71]. Este vorba nu doar de verbalism într-o astfel de poliloghie. Sigur, legătura pe care o face Resmeriță între ipotezele sale punctuale ține de discursul său latinist, care este marcat clar de verbalism. Lipsa însă a unor legături coerente între ipoteze duce și la fire ale raționamentelor care nu se împletesc între ele.[72]

Poliloghia trebuie distinsă de teorie. Într-o teorie, ipotezele sunt organizate în chip coerent.

Există însă și o altă problemă legată de ipoteze. Din câte am observat, în capitolele 2 – 4, nu toate disciplinele umaniste lucrează cu ipoteze într-un sens care s-ar apropia de cel din științele naturii. O dificultate imediat vizibilă este chiar lipsa uneori a unei structuri a teoriilor care să permită efectuarea de deducții în sensul formal al termenului. De asemenea, în științele naturii, rolul ipotezelor este să fie, ca să spunem așa, trambuline pentru predicții. Or, acestea pur și simplu, de multe ori, sunt absente în disciplinele umaniste.

Ceea ce-i lipsește lui Adelung este concentrarea asupra unei chestiuni de cercetat sau asupra unui număr restrâns de chestiuni de cercetat. Fără ele, demersul său pare să conducă la o pură acumulare de date. Rostul strângerii acestor date este însă departe de a fi limpede, dincolo de obiective prea vagi și generale, de genul „trecerii în revistă a tuturor limbilor vorbite". Singura

[71] Termenul „poliloghie" vine din limba greacă. Cuvântul este folosit în greacă începând din Antichitate. Sensul său este *vorbărie*. A se vedea D.Dimitrakos, Μέγα Λεξικόν Όλης της Ελληνικής Γλώσσης (Atena: Editura Domi, 1953) vol.12, p.5967.

[72] Firele raționamentelor rămân paralele unele cu altele, ceea ce este, de altfel, o altă sugestie conținută în termenul de „poliloghie".

prelucrare, în acest caz, este doar clasificarea, făcută însă și ea fără o idee mai precisă despre structura limbilor naturale.

Prin contrast, poate fi menționată chiar teoria inițială a părinților lingvisticii comparativ-istorice. Regula „Rask-Grimm" (vezi secțiunea 2.3.1) dă consistență acestei teorii. Regula respectivă și altele similare oferă și sistemul de decelare a formelor subiacente formelor atestate istoric.

În cazul lingvisticii istorice, chestiunile de cercetat au un tipar lesne discernabil. Pentru un grup de limbi dat, se caută corelații care conduc la reconstituirea unei surse comune. Este vorba aici și de o problemă de investigat (eventuala înrudire genetică), dar și de o bănuială cu privire la sursa comună.

Pe scurt, accentul pe chestiunile de cercetat este propriu unor discipline în care prevalează cercetările de tip calitativ, informal. Aici, mașinăria formală a deducțiilor este fie dificil de pus în mișcare, fie nu-și are rostul.

De asemenea, exemplele de cercetări discutate în capitolele anterioare nu justifică un concept de teorie care include și enunțuri nomologice.[73] Tentativele de a formula enunțuri nomologice în științele umane au fost numeroase și, probabil, vor mai fi. Rezultatele au fost însă dezamăgitoare. Regula „Rask-Grimm" s-a numit o vreme „lege"; nici nu poate fi vorba de așa ceva dacă ne gândim și la domeniul extrem de limitat pe care-l acoperă. Nici vorbă să fie în domeniul respectiv o infinitate de cazuri. Există doar un material lingvistic variat și dificil de ordonat, dar atât. Nici încercările de a recurge la un discurs despre legi în psihologie n-au avut o soartă mai bună. Și acolo este vorba despre niște regularități, pe domenii bine delimitate.

Un specialist în filosofia economiei, cum este Mark Blaug, apreciază și el că numeroasele încercări de a vorbi despre legi în economie nu se susțin. Blau spune categoric: „Nu există legi universale bine atestate în știința economiei, iar legile care subzistă se dovedesc a fi legi sau tendințe statistice lipsite de constante universale"(Blaug [12: XIV]).

Nu este însă recomandabilă o metodologie pentru științele umane care să le *ceară* să formuleze enunțuri nomologice? Ar putea fi vorba de un deziderat, de un ideal care să motiveze cercetarea. Da, dar orice deziderat trebuie totuși susținut măcar de câteva exemple. O teorie despre un

---

[73]Mario Bunge distinge între ipoteze, teorii și legi. Teoria este un sistem de ipoteze organizate logic (ca-n sistemele axiomatice). Formulele sunt, după Bunge, „elementul remarcabil" (a se vedea Mario Bunge, „Teoria științifică", în Ilie Pârvu, editor, *Epistemologie: orientări contemporane*)[București: Editura politică, 1974], pp.215-216. Evident, Bunge se bazează pe exemple din științele moderne ale naturii.

sistem oarecare, dacă include enunțuri nomologice, are și capacitatea de a formula predicții. Dacă sunt cunoscute condițiile sistemului într-o anume configurație, atunci, pe baza acestor condiții inițiale și a legilor se deduc predicții cu privire la starea sistemului într-o varietate de configurații. Este însă dificilă găsirea de exemple încurajatoare în științele umane.

Milton Friedman a fost printre cei care au insistat asupra unei metodologii a cercetării economice centrate pe predicții.[74] Pentru el, teoriile sunt, ca și la Popper, ipoteze. Ca să fie științifice, ele trebuie să aibă consecințe testabile și să fie falsificabile. Mai mult decât atât, iar chestiunea aceasta este foarte importantă în ceea ce urmează, Milton Friedman scrie explicit că teoria trebuie să „ofere predicții valide și cu sens (adică nu banalități) despre fenomene care n-au fost încă observate” [44: 148].

Cerința de a prezice fapte noi, neobservate atunci când a fost formulată teoria, este cât se poate de naturală într-o teorie cu enunțuri nomologice. Problema este dacă însăși opera lui Milton Friedman sau a altor economiști conține asemenea predicții încununate de succes.

În 1972, Spiro J. Latsis, un discipol al lui Imre Lakatos, a publicat un studiu în care evalua ceea ce el a denumit „determinismul situațional” din economie. Referirile sale sunt la modul în care este conceput determinismul situațional de către neoclasici. Din perspectiva determinismului situațional, indivizii iau decizii „constrânse de situația în care se află și este nevoie doar de asumpții psihologice minimale pentru a le lămuri acțiunile”(Latsis [62: 209]). Deciziile lor sunt alegeri raționale. El discută exemplificări ale determinismului situațional. Una este competiția perfectă între firme; deciziile sunt luate de către unități complexe, dar ceea ce se-ntâmplă înlăuntrul lor este considerat irelevant (cf.Latsis [62: 210]). Latsis discută și competiția între monopoluri. Adevăratul punct exploziv al studiului este însă în momentul în care Latsis evaluează capacitatea acestor teorii de a prezice fapte noi. După ce analizează și o alternativă la programul neoclasic de studiere a deciziilor în afaceri, Latsis spune categoric despre ele că „nu par să fi prevăzut cu succes nici un fapt nou, neașteptat”(Latsis [62: 234]).

O susținere atât de tare, precum cea a lui Latsis, este ușor de falsificat; ar fi suficiente câteva exemple care s-o contrazică în mod clar. Dacă lucrurile

[74] A se vedea „The Methodology of Positive Economics” [44: 145–178]. Economia pozitivă este distinsă de economia normativă. În orice caz, în economia pozitivă, după Friedman, trebuie aplicată metodologia centrată pe predicții. Ideea de bază a metodologiei sale este sintetizată și mai sus, în secțiunea 5.2.3.

ar sta precum spera Milton Friedman, ar trebui să existe nu doar unu-două exemple, ci o sumedenie de predicții de fapte noi, neașteptate în teoriile analizate de către Latsis. Milton Friedman era explicit menționat în cercetarea lui Latsis. N-a publicat însă niciodată un studiu în care să ofere contraexemple la cele susținute de Latsis.

La articolul lui Latsis a răspuns Fritz Machlup. Acesta era preocupat însă de acuratețea reconstrucției filosofice a unor teorii economice. El atacă, de pildă, ceea ce el socotește că sunt o serie de confuzii: între acțiune și reacție, între reacții și efecte ale reacțiilor, între efectele reacțiilor unor persoane și efectele reacțiilor de masă. Toate acestea sunt importante, dacă ne concentrăm asupra „logicii situației". În chestiunea predicțiilor, Machlup socotește că nimeni nu poate fi sigur nici măcar că, în condiții reale, vor putea fi făcute „predicții aproximative".[75]

Este greu de înțeles însă cum s-ar putea lucra cu surogate de predicții. Iar, fără detectarea de fapte neașteptate, metodologia centrată pe predicții nu-și are, de fapt, rostul.

Ce se-ntâmplă dacă ne uităm la întreg spectrul științelor umane? Pot fi prezise fapte noi, neașteptate? Predicția de către Saussure a laringalelor (vezi secțiunea 2.3.2) este, fără doar și poate, absolut remarcabilă. Când Saussure și-a formulat ipoteza cu privire la prezența, în limbile indo-europene, a ceea ce ulterior s-au numit laringale, nimeni nu știa de existența documentelor hitite. Nimeni nu avea habar cum arăta limba hitiților.

În principiu, în științele umane, pot fi prezise fapte noi, neașteptate. Dar, pur și simplu, acest lucru nu poate fi transformat într-o cerință metodologică tare. Lucrurile sunt limpede corelate cu lipsa enunțurilor nomologice din științele umane. Dacă ar fi prezente aceste enunțuri, atunci ar exista premisa necesară pentru formularea cu regularitate de predicții, iar acestea ar trebui să conducă și la descoperirea de fapte noi, neașteptate.

Trebuie făcută o deosebire între teorii mici și teorii mari. „Mic" și „mare" n-au aici nici o legătură cu valoarea sau respectabilitatea unor teorii. Teoriile mari se referă la domenii infinite; aceste teorii conțin enunțuri nomologice.

[75]Machlup era și el vizat în articolul lui Latsis. După cum se vede și din notațiile noastre, el nu adoptă poziția metodologică a lui Milton Friedman și, în multe puncte, se simte de aceeași parte cu Latsis. Răspunsul lui Fritz Machlup s-a intitulat tot „Situational Determinism in Economics" și a apărut în *The British Journal for the Philosophy of Science*, vol.25, nr.3 din septembrie 1974, pp.271–284. Observațiile despre confuziile pe care le-ar face Latsis sunt la p.276. Afirmația despre predicții este la p. 280.

În științele umane, avem de a face cu teorii mici. Să ne întoarcem, de pildă, la descifrarea Linearului B (vezi secțiunea 2.4). În acest caz, domeniul este cât se poate de clar delimitat. Ventris a propus, în mod limpede, o teorie. În ceea ce privește limba Linearului B, el bănuia că este vorba despre o formă arhaică a limbii grecești vechi. Au fost enunțate apoi conjecturi, pentru a explica felul în care se folosea fiecare dintre semnele silabice. Un lucru care merită remarcat este că marea majoritate a cercetătorilor nu se așteptau să fie vorba despre limba greacă veche. Există deci și indicarea unui fapt surprinzător. Ar fi însă greu de spus ce rost ar avea aici enunțurile nomologice. N-ar avea nici un rol.

Au fost spuse multe lucruri cu caracter negativ în rândurile de mai sus. Ar trebui precizat, în chip pozitiv, care sunt cerințele legate de construirea unor teorii mici. Care sunt cerințele care guvernează colectarea datelor folosite pentru dezvoltarea și susținerea teoriei? Care sunt cerințele pe care le respectă procedurile de prelucrare a acestor date? La urmă, este și chestiunea cea mai importantă, aceea a trăsăturilor care fac din ceea ce se obține la finalul unei investigații un veritabil rezultat de cercetare.

5.3.1 Colectarea de date

Datele strânse de către Skinner în experimentul său cu porumbeii superstițioși (vezi secțiunea 4.2) ar conta oare pentru un cognitivist? Poate că nu. În mod cert, pentru un behaviorist, datele colectate recurgând la introspecție nu sunt acceptabile (vezi tot secțiunea 4.2). Este o problemă reală aici, căreia, privind lucrurile filosofic, trebuie să-i găsim o soluție. Deocamdată ea este pusă însă în paranteze (pentru discutarea ei v. 5.4).

Un lucru sigur este că, în cercetare, trebuie să ne ferim de „complexul Adelung", de colecționarea unor cantități uriașe de date, fără ghidajul pe care-l oferă chestiunile de cercetat. Un bun exemplu este modul în care procedează Ventris (vezi secțiunea 2.4). Ventris cercetează chestiunea limbii Linearului B, bănuind că ea este o formă de greacă veche. Chestiunea aceasta ar fi un ghid imprecis, dacă ar trebui găsite în mod concret cuvinte în texte. Ventris a bănuit că trebuie să fi existat pe tăblițe nume de localități; a identificat deci nume de locuri menționate din vechime, la care s-ar fi putut referi textele de pe tăblițe. Evident, scris cu silabarul, un nume de localitate apărea, de exemplu, sub forma *a-mi-ni-so* (vezi secțiunea 2.4). Dar, ca să ajungi la acest cuvânt de pe o tăbliță, era nevoie de date despre Amnisos din Creta.

Datele cu care a lucrat Ventris pot fi examinate și astăzi de către o cercetătoare sau un cercetător. În sensul acesta, sunt publice. Caracterul public al datelor face posibilă critica atentă a cercetării. Caracterul public al datelor este limpede și în alte exemple discutate în capitolele 2, 3 și 4.

Datele ca atare sunt însă uneori volatile. Să ne gândim la un sondaj de opinie. În cazul localităților din Creta, se poate reface lista lor, se pot face multe verificări. Opinia publică este însă schimbătoare. Tot ce rămâne la dispoziția altor cercetători este ceea ce au detectat sociologii care au făcut o primă cercetare. Datele nu sunt, de fapt, transparente, dar nu din vina cercetătorilor. Nu există, în exemplul cu sondajul de opinie, decât un acces public temporar la date.

Un caz și mai delicat este cel al datelor colectate pe baza relatărilor. Dacă Ion are un vis, ceea ce-i spune el cercetătoarei sau cercetătorului se bazează pe amintirile sale despre vis. Există un dublu văl peste date: visul nu poate fi povestit direct; amintirile nu pot fi nici ele controlate de către nimeni. În cazul sondajului de opinie, cel puțin cineva a avut, pentru un timp, un control efectiv asupra datelor. În cazul visului, datele n-au fost nici măcar un moment publice.

Ce-i de făcut? Behavioristul ar spune să *nu* folosim datele despre vise. A-i da dreptate ar însemna să definești un concept de știință afectat de constrângeri behavioriste.[76] Pe de altă parte, a accepta orice date tot n-ar fi în concordanță cu standardele reale ale cercetărilor. În cercetările în care se folosește introspecția, se instituie un sistem de reguli; nu se procedează oricum, ci trebuie îndeplinite niște criterii legate de procedurile folosite.

Există o alternativă la cerința caracterului public al datelor ca atare. În loc să ne uităm la date, ne uităm la procedurile de colectare a lor. Procedurile de colectare sunt cele care trebuie să fie publice.

Caracterul public al procedurilor de colectare a datelor este cât se poate de important. Dacă sondajul de opinie a fost făcut prin telefon, metoda ridică anumite semne de întrebare. Ce procent din populație are telefon? Cine sunt cei care au telefon sau, pur și simplu, răspund la telefon la anumite ore? Se vede imediat că transparența metodelor de strângere a datelor este semnificativă. Ea face posibilă critica modului în care s-a făcut cercetarea.

Sunt automat procedurile de colectare a datelor transparente? Să ne

[76]Pentru analiza critică a constrângerilor de tip behaviorist a se vedea și Putnam [86: VIII–XI].

reamintim de disputa dintre Ebbinghaus și Dilthey (vezi secțiunea 4.1.2). Modul în care colecta Ebbinghaus date era cât se poate de transparent. Nu se poate zice nicicum acest lucru în cazul lui Dilthey.

Ce este trăirea, după Dilthey? Dacă ne uităm prin ce scrie în *Trăire și poezie*,[77] s-ar putea să ne lămurim într-un fel, dar în nici un caz nu vom descoperi cum colectăm date, bazându-ne pe trăiri. Despre Lessing, Dilthey spune că piesa de teatru *Nathan* este „suprema trăire" a scriitorului (*Trăire*, p.149). În altă parte, Dilthey afirmă despre piesă că „noul pe care-l oferă ea contemplării este trăirea"(*Trăire*, p.147). Își trăiește Lessing ideile în *Nathan*? Probabil că da, deși Dilthey forțează un pic lucrurile, el însuși recunoscând că ambiția principală a lui Lessing este „comunicarea unui conținut de idei"(*Trăire*, p.145).

Cum se racordează însă cine privește piesa la trăirile lui Lessing? Aici Dilthey presupune că există în viață resorturi prin care spiritele se pun de acord; există o „armonie invizibilă"(*Trăire*, p.154). „Poemul dramatic istorisește, în concordanță cu trăsătura cea mai nobilă și cea mai proprie a iluminismului german, cum din umanitatea liberă ia naștere o comunitate"(*ibidem*). Autorul acestor rânduri împărtășește simțăminte lui Dilthey; nu-i este însă deloc limpede cum ar funcționa armonia invizibilă. Poemul atinge un punct sensibil din perspectivă politică în istoria Germaniei, statutul evreilor; este inutil să amintim desigur felul în care, în trecutul Germaniei și al altor țări, n-a funcționat niciun fel de armonizare cu Lessing și trăirile sale. Dacă așa ceva nu există, atunci modul direct în care vrea Dilthey să aibă acces la date prin trăiri este imposibil de pus în mișcare. Un bun sondaj de opinie printre cei care văd Nathan poate, în schimb, să ofere date cu privire la ce simt spectatorii.

5.3.2 Procedurile de obținere a rezultatelor de cercetare

„Proceduri" nu înseamnă neapărat doar metode de prelucrare a unor date empirice. Bastiat, de pildă, ne oferă date cu privire la o situație ipotetică. Este spart un geam și proprietarul casei se vede nevoit să-l înlocuiască (vezi secțiunea 3.2). Felul în care procedează Bastiat în continuare este însă cât se poate de transparent.

[77] Wilhelm Dilthey, *Trăire și poezie*, traducere de Elena Andrei și I.M.Ștefan (București: Editura Univers, 1977).

Poate fi aplicat raționamentul lui Bastiat și în situații reale, cu mult mai complexe? Lucrul acesta s-a și făcut. Războaiele sunt exemplul cel mai dramatic. Departe de a fi o cale de ieșire din crize, cum sugerează și astăzi voci iresponsabile, ele conduc la pierderi nete.

În cazul argumentului lui Bastiat, transferarea raționamentului este relativ simplă. În alte cazuri, procedura s-ar putea să nu fie foarte complicată, dar să fie extrem de greu de aplicat. Metoda cercetării comparative a limbilor (vezi secțiunea 2.3) este un exemplu. Cercetătorului lipsit de experiență îi va fi aproape imposibil s-o aplice, să zicem, în cazul limbilor indo-europene. Volumul de date este imens și are un caracter labirintic. Cine ar fi în stare, fără o pregătire prealabilă sau recursul la un dicționar specializat, să spună dacă un cuvânt din limba rusă provine dintr-o străveche sursă, comună cu aceea a unui termen din limba franceză?[78]

Alteori, procedura este cât se poate de publică, dar dificil de înțeles pentru oamenii obișnuiți. În cazul sondajelor de opinie, sociologii descriu cu scrupulozitate modul în care au colectat datele și tehnicile statistice folosite. Profanii n-au însă cum să înțeleagă procedurile aparent enigmatice din statistică. Asta nu-i împiedică, pe ei, ca și pe ziariști, analiști politici și alții, să discute cu aprindere rezultatele sondajelor, să le pună la îndoială, să aibă tot felul de bănuieli.

Care ar fi un exemplu negativ, un caz de nerespectare a cerinței caracterului public al procedurilor folosite? În lumina prezentărilor din capitolele anterioare, Derrida pare să ofere mostra cea mai grăitoare de procedură care nu este publică. Problema nu ține atât de lipsa unei definiții clare a conceptului de deconstrucție (vezi secțiunea 2.6.2). Ar putea fi limpede, din practică, sensul deconstrucției ca procedură. Dar lucrurile nu stau deloc așa. A fi încercuit de lecturi, de resuscitări ale unor tradiții este deja prea mult spus pentru a caracteriza o procedură bine definită. Tradiția poate fi și criticată, despicată, se pot detașa presupozițiile ei de gen, de clasă și altele. Poate fi afirmat apoi interesul pentru echivoc. Interesul pentru echivoc este însă una și prezentarea echivocă a deconstrucției cu totul altceva.

O procedură prezentată echivoc nu este publică. Ea ține în cel mai bun caz de misterele la care au acces inițiații. Așa ceva este propriu practicilor unor grupări religioase. N-are însă nimic de-a face cu știința.

[78]Instrumentul care poate fi folosit pentru a identifica astfel de conexiuni lingvistice este dicționarul lui Serguei Sakhno, *Dictionnaire russe-français d'étymologie comparée : correspondances lexicales historiques* (Paris: L'Harmattan, 2001).

5.3.3 Repetabilitatea rezultatelor de cercetare

A spune că rezultatele de cercetare trebuie să fie publice este de-a dreptul banal. Asta cel puțin din perspectiva teoriei științei. Considerente de ordin militar sau comercial pot să ducă la secretizarea unor rezultate de cercetare. Dar și atunci, ele sunt accesibile unui cerc de cercetătoare și cercetători, atâta doar că respectivul cerc este foarte restrâns. Efectele acestui mod de a proceda sunt dăunătoare pentru știință, chiar dacă lucrul acesta este cerut de interesul național. Vom duce, în continuare, discuția presupunând că rezultatele de cercetare sunt accesibile public în sensul tare al termenului.

Dar ce este și ce nu este un rezultat de cercetare? Să spunem că o echipă a poliției investighează codul secret al unei bande. Polițiștii n-au idee nici care este limba în care comunică membrii bandei. Detectivii procedează într-un mod similar cu acela din cazul descifrării Linearului B (vezi secțiunea 2.4). Reușesc să înțeleagă limba folosită de bandiți și sistemul lor de semne secrete. Au ajuns detectivii la un rezultat științific? Cercetarea lor a fost încununată de succes.[79] Modul lor de a proceda a fost similar celui din știință, iar, în sensul acesta, este cert că au procedat științific. Dar rezultatul? Ce statut are?

Rezultatul obținut în cazul Linearului B a avut un impact asupra cercetării istoriei vechi a Europei. Nici istoria limbii grecești nu mai arată la fel după descifrarea Linearului B. Rezultatele de cercetare sunt legate între ele, formează o rețea. Reticențele inițiale ale arheologilor (vezi secțiunea 2.4) țineau de impactul pe care intuiau că-l va avea ideea că tăblițele gravate cu Linearul B sunt scrise în limba greacă veche. Doreau să nu fie vorba despre o simplă speculație, cum fuseseră multe propuneri anterioare de descifrare.

Integrarea unui rezultat de cercetare într-o rețea de rezultate îi dă cu adevărat statut de rezultat de cercetare științifică. Poate fi integrat însă orice într-o astfel de rețea de rezultate? La urma urmei, un rezultat deficitar, dar consonant cu alte rezultate este mai ușor de integrat decât unul veritabil, dar care dă rețeaua de rezultate peste cap. Rezultatele de cercetare trebuie să aibă o calitate, ca să zicem așa, specială.

În cazul experimentelor, cerința repetabilității este una familiară. Uneori, cum ar fi în cazul experimentelor menite să stabilească existența unei capacități de a detecta la alții opinii/crezări false (vezi secțiunea 4.4), țelul

[79] O sumedenie de exemple de descifrare de coduri secrete se găsesc în lucrarea lui Simon Singh, *Cartea codurilor* (București: Humanitas, 2005). Singh prezintă, în capitolul 5, și descifrarea Linearului B.

este, ca să zicem așa, calibrarea rezultatelor. Vârsta la care copiii sunt capabili să identifice la alții crezări false a tot variat de la un experiment la altul și trebuia găsit un rezultat stabil. Alteori, scopul repetării experimentului este controlarea rezultatului. Este impropriu să spui că rezultatul ar fi „verificat”, pentru că totdeauna se pot găsi temeiuri pentru a-l revizui sau chiar pentru a-l abandona. Repetând experimentele, rezultatele devin însă mai plauzibile decât atunci când ele sunt rodul doar a unei singure cercetări.

Se fac multe experimente în științele umane, nu doar în psihologie. Se fac experimente în economie. Se fac experimente în sociologie. Arheologii folosesc și ei experimentele. Experimente există și în lingvistică. Ele nu sunt însă omniprezente. Cum am putea atunci extinde cerința repetabilității la toate rezultatele de cercetare din științele umane?

Repetabilitatea are multe forme. Ideea este aceeași: folosind metodele de culegere a datelor și procedurile utilizate într-o cercetare se ajunge oare la același rezultat? Aici se vede de ce este important ca modul de culegere a datelor și prelucrarea lor să fie publice. Pe ce documente s-a bazat o cercetătoare sau un cercetător al istoriei? Dacă le reexaminează altcineva și folosește aceleași metode de cercetare, ajunge la un rezultat similar? Exemplele pot fi desigur multiplicate. Să zicem că a fost identificat un sistem de foneme și de morfeme pentru o limbă (vezi secțiunea 2.5.1 pentru foneme și secțiunea 2.5.2 pentru morfeme). Repetarea cercetării ar trebui să conducă la rezultate similare.

Cerința repetabilității trebuie completată cu o constrângere. Dacă n-am ști procedurile de obținere a rezultatului, atunci trebuie să nu putem obține repetarea rezultatului. Restricția este firească. Altfel, tot felul de rezultate banale ar îndeplini cerința repetabilității. S-ar putea, de asemenea, ca pretinsul rezultat să fie deja cunoscut, dar într-o formă diferită. Nici atunci nu este acceptabilă omologarea pretinsului rezultat de cercetare.

Fără această cerință, tot felul de narațiuni cu o structură de basm (vezi secțiunea 6.2) ar pretinde statut de rezultat de cercetare.[80]

În acest punct, merită să introducem o paranteză despre un clasic uitat al filosofiei științei, Paul K.Feyerabend. Câteva dintre formulele lui Feyerabend sunt memorabile. Cea mai faimoasă este probabil *anything goes* (Feyerabend [34: 19]). Ea intervine în finalul primeia dintre cele douăzeci de părți care alcătuiesc miezul *Against Method* [34], în ediția a treia. For-

[80]Basmele au trăsătura repetabilității; derularea poveștii este anticipabilă din pricina felului în care se înlănțuie constituenții narativi.

mula lui Feyerabend trebuie descifrată în context. El contestă ideea unei „metode fixe", precum și concepțiile care năzuiesc către „o teorie fixă a raționalității"; după Feyerabend, cine nu este orbit de „setea de securitate intelectuală" va recunoaște că știința poate recurge la orice metodă (Feyerabend [34: 18]). Feyerabend precizează că *anything goes* nu este o metodologie (Feyerabend [34: 230-231]), ci libertatea de a recurge la metoda care conduce la succes în cercetare.

Anarhismul, spune Feyerabend, nu este cea mai atrăgătoare dintre filosofiile politice. Este însă foarte potrivit cu știința, care este o „întreprindere anarhică" (Feyerabend [34: 9]). Știința este „o întreprindere uniformă" doar în mințile metafizicienilor (Feyerabend [34: 249]).

Închizând paranteza, putem spune că de reținut, din Feyerabend, este ideea că nu există o metodă sau un set anume de metode ale științei. Cum se ferește totuși știința de metodele trișorilor, ale iluzioniștilor (a se vedea și secțiunea 5.5)? Restricțiile despre care este vorba aici privesc caracterul *public* al metodelor. Nu se vorbește însă nicicum despre o anume metodă. În sensul acesta, Feyerabend, deși se bazează pe exemple din științele naturii, are o filosofie care se potrivește bine cu varietatea de metode din științele umane.

Revenind la ideea de repetabilitate a rezultatelor, trebuie văzut ce poate conduce la discrepanțe între rezultatele inițiale și cele obținute la repetare. Cercetătoarele sau cercetătorii pot ajunge la rezultate divergente cu acelea ale primilor investigatori din variate motive. S-ar putea ca datele folosite să fi fost culese de fapt după altă metodă decât aceea declarată. S-ar putea ca procedurile făcute publice să nu fi fost aplicate corect. Alteori, cei care repetă cercetarea au pur și simplu obiecții legate de modul în care au fost culese datele folosite sau au fost prelucrate. Despre felul în care „perspectiva" asupra rosturilor cercetării poate afecta reexaminarea obținerii unor rezultate discutăm însă în secțiunea 5.4.

Dacă privim lucrurile impersonal, din punctul de vedere al teoriei științei, rezultatele de cercetare există independent de autoritatea cuiva. Există dacă rezistă la încercările de a repeta obținerea lor.

Dacă vedem situația prin prisma epistemologiei sociale, rezultatele de cercetare sunt cruciale pentru experți. Nu este vorba aici despre experții care doar popularizează știința. Este vorba despre cercetătoare și cercetători. Ai rezultate? Aceasta este întrebarea-cheie! Ai rezultate, atunci ai un statut de cercetătoare sau cercetător. N-ai. Ești orice altceva, dar nu o cercetătoare sau un cercetător.

5.4 Cheile cercetării științifice

Rom Harré este un filosof și psiholog cu înclinații cognitiviste. A scris o introducere filosofică în știința cogniției [42]. Harré este și autorul unei cărți despre gânditorii-cheie din psihologia secolului al XX-lea.[81] În carte, există o secțiune consacrată lui B.F.Skinner, despre care însă Harré crede că „a urmat un drum care pare să fi condus la o fundătură"(*Key Thinkers*, p.VII). Îl discută doar pentru că, la vremea sa, a fost foarte influent. Harré face două observații importante: Skinner socotește că toate activitățile sunt compuse, în cele din urmă, din „unități elementare de comportament"; există la Skinner o proiecție, nejustificabilă după Harré, a nivelului unor activități puțin complexe asupra celui al acțiunilor sofisticate(*Key Thinkers*, p.22). Mai curios este că Harré tinde să-l persifleze pe Skinner. O face indirect, când spune că „a fost ridiculizat de Chomsky"(*Key Thinkers*, 18). O face direct, când susține că, la Skinner, „găsim în cel mai bun caz un pic de istorie naturală, iar în cel mai rău caz o pseudoștiință"(*Key Thinkers*, p.20). După părerea lui Harré, pozitivismul a avut un efect devastator asupra lui Skinner, făcându-l să caute „«știința» sa în locuri puțin profunde ale vieții umane"(*Key Thinkers*, p.19).

Psihologii măsoară orice, inclusiv prestigiul profesional al corifeilor disciplinei. Steven Haggbloom și colaboratorii săi au realizat o ierarhie a primilor o sută psihologi din veacul al XX-lea.[82] Ei au ținut cont de trei dimensiuni principale: frecvența citărilor în revistele de specialitate, frecvența citărilor în introducerile în psihologie și sondajele de opinie în rândul experților. Rezultatul? B.F.Skinner este numărul unu pe listă.[83] De remarcat ar fi și faptul că Skinner a ocupat prima poziție în sondajul de opinie.

Este o problemă aici. Nu este vorba doar despre faptul că majoritatea experților îl consideră pe Skinner cel mai important psiholog din secolul al XX-lea, iar Harré, cu mijloace filosofice de analiză, aproape că se îndoiește c-ar fi vorba despre un om de știință. Intuitiv, ne gândim la o diferență de

[81]Rom Harré, *Key Thinkers in Psychology* (Londra: Sage, 2006).

[82]Steven J. Haggbloom et al., „The 100 Most Eminent Psychologists of the 20th Century", în *Review of General Psychology*, vol.6, nr.2, 2002, pp.139–152.

[83]Pe locul al doilea este Jean Piaget, iar a treia poziție este ocupată de către Sigmund Freud. Dintre psihologii menționați aici în capitolul 4, Thorndike este pe locul 9, Watson pe locul 17, Miller pe locul 20, Neisser pe locul 32, Herbert Simon pe locul 37, Gibson pe locul 88, Dewey pe locul 93. Chomsky, care ar fi un candidat serios la primul loc pe o listă similară a lingviștilor, ocupă și aici o poziție în prima jumătate a clasamentului, locul 38.

„perspectivă". Un behaviorist și un cognitivist vor aprecia în moduri foarte diferite aceeași teorie.

Conceptul de teorie nu este prea slab doar pentru că nu dă socoteală de diferențele de „perspectivă". Trebuie trasată o distincție între teorii ca rețele de tentative de a răspunde la chestiuni de cercetat și teorii reconstituite ca rețele de rezultate. Pe primele le putem denumi teorii-ca-tentative. Celorlalte ar fi potrivit să le spunem teorii-ca-rezultate.

Este evident că nu există o corespondență de unu la unu între teoriile-ca-tentative și teoriile-ca-rezultate. Numeroase tentative eșuează. De pildă, un lingvist ar putea propune o teorie despre înrudirea unui grup de limbi. Reconstituie chiar o proto-limbă din care provin, genetic vorbind, limbile din grup. Nu se ajunge însă la nici un rezultat stabil. Cei care refac pașii cercetărilor primului lingvist descoperă o sumedenie de deficiențe. S-a prăbușit o teorie-ca-tentativă. Înseamnă oare că trebuie abandonată lingvistica istorică? În mod clar nu. Iarăși, intuitiv, ne gândim la o serie de „idei-cheie", care rezistă la asemenea eșecuri.

În filosofia științei, există variate moduri de a conceptualiza „perspectivele" și „ideile-cheie", în sensul de mai sus. Ne vom referi în continuare în special la două dintre aceste conceptualizări.

5.4.1 Paradigme și programe de cercetare științifică

La Popper [82], nu există decât teorii-ca-tentative. Rezultate de cercetare, în sensul descris mai sus, nu există. Unele teorii-ca-tentativă rezistă la încercările cele mai severe de a le falsifica. De aici nu trebuie neapărat inferat un falsificaționism naiv. O teorie-ca-tentativă, în sens popperian, este o rețea de ipoteze. Dacă teoria este în dificultate, se poate reface rețeaua ipotezelor. În orice caz, pentru ca teoria să fie abandonată, ea trebuie să-și găsească un înlocuitor, care are puterea explicativ-predictivă a teoriei anterioare, plus capacitatea de a da noi explicații și, mai ales, de a prezice fapte necunoscute.

Thomas Kuhn n-a propus doar o alternativă la filosofia popperiană a științei. El a îmbogățit discursul filosofic despre știință, dând posibilitatea de a vorbi nu doar despre teorii, ci și despre paradigme. Paradigmele includ „perspectivele", „ideile-cheie", despre care vorbeam mai sus, dar au și alte dimensiuni. În special, ele cuprind rezolvări exemplare de probleme, capabile să ofere un model după care se ghidează cercetătoarele și cercetătorii.

Kuhn nu s-a referit decât sporadic la științele umane. Are totuși un text despre „Științele naturii și științele umane”[84], la care vom trimite în continuare.

Kuhn spune că a fost influențat de autori, în special germani, care contrapuneau științele umane științelor naturii. N-a fost încântat de ceea ce credeau aceștia despre științele naturii, dar a fost influențat de viziunea lor despre științele umane și a proiectat-o asupra științelor naturii(Kuhn [58: 216]).

La Kuhn, știința este indisolubil legată de istoria ei. După el, „științele naturii din orice perioadă sunt așezate pe temelia unui set de concepte pe care generația actuală de cercetători îl moștenește de la predecesorii imediați”(Kuhn [58: 221]). Setul de concepte lăsate moștenire este inteligibil numai printr-o hermeneutică, susține Kuhn, dezvăluind acea influență venită dinspre unii filosofi ai științelor umane.

Pe scurt, la Kuhn, istoria științei cunoaște scurte perioade de revoluție și apoi lungi perioade de normalitate. În timpul revoluției, diverși maeștri sunt în competiție pentru zugrăvirea celui mai bun tablou al lumii. Tabloul care rezistă este schițat doar în linii mari. Există doar atâtea elemente cât este necesar pentru a oferi o paradigmă pentru cercetarea ulterioară. Rămân de descâlcit o serie întreagă de detalii. Aceasta este activitatea din timpul perioadelor de normalitate, când cercetătoarele și cercetătorii rezolvă probleme de întregire a fragmentelor tabloului.

În principiu, apreciază Kuhn, ar putea exista paradigme și în științe umane (Kuhn [58: 222]). El nu întrevede decât semne slabe ale existenței lor. Mai mult chiar, pare înclinat să spargă științele umane în discipline care au paradigme (economia, psihologia) și cele care n-au paradigme (Kuhn [58: 223]).

Se spune adesea că Imre Lakatos a deschis un drum situat între Popper și Kuhn. Într-un fel, așa este. Lakatos era însă un gânditor profund original, nu doar un autor de sinteze. Așa că merită să aruncăm o privire asupra ideilor sale, fără a avea în minte acțiuni de mijlocire între alți filosofi.

Pentru Lakatos, „valoarea cognitivă a unei teorii n-are nimic de-a face cu influența psihologică asupra minților oamenilor”(Lakatos [61: 1]). În ce constă însă efectiv știința? În niciun caz dintr-un șir de reușite și eșecuri în încercările de testare a unor ipoteze izolate. Principala susținere a lui

[84] Thomas Kuhn, „The Natural and the Human Sciences”, în Kuhn [58: 216–223]. Studiul reprezintă contribuția lui Kuhn la o discuție de la Universitatea LaSalle din 1989.

Lakatos este că „unitatea descriptivă tipică a marilor realizări ale științei nu este o ipoteză izolată, ci un program de cercetare”(Lakatos [61: 4]).

Programele de cercetare, după Lakatos, au o parte rigidă și una flexibilă. Partea rigidă Lakatos o denumește „nucleu”. Dacă programul se ciocnește de contraexemple, nucleul este protejat; el nu poate fi modificat (Lakatos [61: 48]). Partea flexibilă a programului Lakatos o denumește „centură protectoare”. Partea aceasta conține elemente la care se poate renunța, puncte care pot fi modificate, în concordanță cu un „set articulat de sugestii sau recomandări” (Lakatos [61: 50]).

În sistemul acesta, s-ar părea însă că jocul poate continua la nesfârșit. Să zicem că există două programe de cercetare rivale; fiecare modifică în așa fel centura sa protectoare încât să scape de contraexemple. Lakatos introduce o distincție între programe care progresează și programe aflate în stare de degenerare. „Un program de cercetare se spune că *progresează* atâta timp cât... continuă să prezică fapte noi”(Lakatos [61: 112]). Când oferă doar explicații *post hoc*, programul stagnează (*ibidem*). Din starea de stagnare se ajunge în aceea de degenerare, când programul nu mai oferă decât explicații *ad hoc* (Lakatos [61: 181–182]). Stagnarea programului este, în fapt, după Lakatos, un semn al posibilei degenerări. Deci distincția principală este între programe care progresează și programe care degenerează. Cursa între două programe nu continuă la nesfârșit; când unul progresează și altul degenerează suficient de mult timp, cel care degenerează dispare.

În scrierile lui Lakatos, aproape toate exemplele sunt din științele naturii. Doar tangențial amintește de marxism sau freudism. Latsis [62] a reconstruit în termenii programelor de cercetare teorii economice. Meritul principal este că a adus, ca să spunem așa, cu picioarele pe pământ economiști care susțineau o metodologie axată pe predicții. Indirect însă, cercetarea lui Latsis arată că programele de cercetare sunt nepotrivite cu situația efectivă din științele umane. Dacă ne-am lua după standardele lor, științele umane nici nu sunt științe; sunt un soi de cârpeală, care ar putea cel mult da naștere în viitor unor științe.

Cum am văzut mai sus, Kuhn credea și el că, în științele umane, nu există paradigme. Concluzia ar fi cam aceeași care rezultă dacă judecăm științele umane după standardele programelor de cercetare.

Concepția lui Thomas Kuhn ni se mai pare problematică dintr-un punct de vedere. Ea este o viziune socio-epistemologică despre știință. Comunitățile științifice și structura lor sunt în atenția sa, nu statutul rezultatelor de cercetare.

Există și ceva curios, atât la Kuhn, cât și în scrierile lui Lakatos. Nominal, ei țin cont de istoria științei. Cum se face atunci că viziunile lor sunt greu de compatibilizat cu științele umane? Atât Kuhn, cât și Lakatos se bazează pe studiul exemplelor din istoria științelor naturii. N-au creat însă un cadru care să se muleze și pe situațiile din istoria științelor umane.

5.4.2 Ce ar fi cheile cercetării științifice?

Să zicem că o cercetătoare sau un cercetător studiază sistemul fonemelor unei limbi. Se inspiră din modelul oferit de Trubețkoi (vezi secțiunea 2.5.1), dar nu folosesc neapărat procedurile de identificare a fonemelor stipulate de către acesta. Conceptul de fonem construit de Trubețkoi este, indirect, ghidul lor. Nici nu poate, de asemenea, fi vorba de un tablou mare al lumii, zugrăvit parțial de Trubețkoi, în care cercetătoarea sau cercetătorul întregesc un fragment. Este vorba despre o colecție de tablouri de mici dimensiuni, în consonanță cu ideea că-n științele umane se recurge la teorii mici.

Distincția lui Lakatos între nucleul unui program și centura sa protectoare este ceva mai sugestivă decât ideea de paradigmă la care am făcut mai sus aluzie. Modelul fonemului, conceput absolut independent de autoritatea lui Trubețkoi, ar ține de „nucleu”; în model sunt prinse sugestii, recomandări, tipare după care se lucrează. Diferența față de Lakatos este însă considerabilă, pentru că el reține în nucleu doar reguli metodologice negative. În cazul acesta, ar fi vorba despre o euristică pozitivă sau reguli, uneori negative, dar alteori pozitive. Tot ce este comun cu ideea de nucleu în sensul lui Lakatos este insensibilitatea modelului la eșecul cercetării.

Cercetarea ca atare, găsirea sistemului de foneme, nu face nici ea parte dintr-o „centură protectoare”. Există variate asemenea cercetări, dar ele nu sunt dispuse, în felul lui Lakatos, într-un sistem aidoma unei fortărețe. Lakatos avea în vedere teorii mari, cu enunțuri nomologice, din care se deduc consecințe pentru care cercetarea empirică poate oferi contraexemple. Acest tip de presiune n-are sens însă când teoria este mică și lipsită de enunțuri nomologice.

Pe scurt, vom denumi „chei” asemenea modele, ghiduri, euristici. Cheia nu dă o metodologie strictă; ea este un fel de a distinge un mod de cercetare de alte moduri. Identificarea fonemelor presupune, de pildă, detectarea unui sistem de opoziții - lucrul acesta este caracteristic pentru structuralism.

Cercetarea în stil structuralist n-are desigur o singură cheie. Alte chei pot fi, de pildă, negative; de exemplu, o cheie interzice recursul la explicații de tip istoric. Metaforic vorbind, cheile sunt prinse pe un inel. Inelul cheilor cercetării diferă însă de nucleul unui program de cercetare. Setul de chei de pe inel este flexibil; pot fi scoase chei de pe inel, pot fi adăugate alte chei.

Adăugarea de chei este totdeauna problematică. Nimic nu este mai simplu și mai clar decât cheia cercetării lui Vladimir Propp (vezi secțiunea 2.5.3): trebuie examinate acțiunile, constituenții de bază ai acțiunilor sunt concatenați (în mod nu neapărat rigid). Când Propp a fost descoperit de către structuraliștii din Occident, o parte au adăugat cu entuziasm cheia de tip Propp la inelul cheilor structuraliste. Claude Lévi-Strauss însă a reacționat negativ (vezi polemica Strauss-Propp în finalul secțiunii 2.5.3).

Metafora cheii de cercetare devine transparentă dacă ne gândim la exemple concrete. Regula Rask-Grimm privește desigur procese lingvistice concrete (vezi secțiunea 2.3.1), dar oferă și o cheie pentru cercetări ulterioare.

Materialul concret cu care lucrează Grimm este un grup de consoane numite *ocluzive*. Când pronunțăm aceste consoane se produce o blocare (o ocluzie) a canalului fonator, de aici numele lor. De pildă, *t* sau *p* sunt ocluzive. Grimm operează o distincție între trei tipuri de ocluzive: „*tenues* (p. t. k.) *mediae* (b. d. g.) și *aspiratae* (ph. th. eh.)”[85]. *Tenues* sunt ocluzivele surde, cele care, atunci când ne acoperim cu mâinile ambele urechi, nu produc explozia sonoră din cazul ocluzivelor sonore (a se vedea contrastul dintre *t* și *d*, de exemplu). Aspiratele sunt, metaforic vorbind, la extrema cealaltă a sistemului, iar *mediae* sunt „la mijloc”.

Datele la care face apel Grimm sunt din limbi atestate. El acordă atenție limbii grecești vechi, limbii gotice[86] și limbii germane. Grimm construiește două tabele care pun în evidență mutațiile sistematice suferite de ocluzive, de la o limbă la alta. Ocluzivele surde devin aspirate, aspiratele se transformă în ocluzive sonore, iar acestea în ocluzive surde. Când dă exemple, Grimm recurge și la sanscrită și latină. Remarcabil, în formularea acestei *Lautverschiebung*[87], este caracterul sistematic al mutației consonantice și posibilitatea de a folosi regula identificată ca pe o unealtă pentru

[85]Jakob Grimm, *Deutsche Grammatik*, ediția a doua (Göttingen: Dieterichsche Buchhandlung, 1822), vol.1, p.12.

[86]Limba lui Wulfila. Wulfila a tradus Biblia în această limbă în secolul al patrulea.

[87]Mutație consonantică; v. Jakob Grimm, *op.cit.*, p.584.

reconstrucția unor vechi forme de limbă.[88]

Dincolo de lucrul cu materialul concret („palpabil", ca să zicem așa), investigația lui Grimm pune la dispoziție cheia cercetării genetice a limbii. Corespondența sistematică identificată de către Grimm între ocluzive a așezat pe o bază solidă metoda comparativă. Materialul folosit este extins; cheia în care este cercetat rămâne însă cea genetică. Franz Bopp, cel care a scris primul tratat de lingvistică indo-europeană, se folosește nu doar de materialul din greacă, latină, sanscrită și germană, ci și de vechea persană, armeană, lituaniană, slava veche.

Setul de chei este completat cu ideea de reconstrucție a unor forme neatestate. De pildă, Brugmann reconstituie pentru indo-europeană forma **bhérō*[89] (a purta, a aduce), corespunzătoare grecescului φέρω sau goticului *baíra*.[90]

O cheie de cercetare poate fi formulată și în termeni metaforici. Rask era pasionat de cercetarea pe teren. A stat, de pildă, în Islanda între 1813 și 1815. Avea o cunoaștere a limbii islandeze nu doar din bibliotecă.[91] Cel puțin în versiunea lor în engleză, gramaticile islandeze ale lui Rask sugerează însă și metafora unei călătorii, pornind de la engleză, trecând prin daneză și sfârșind în ținutul mult mai enigmatic al limbii islandeze.

Călătoria lingvistică avută în vedere are nu doar un sens practic. Cheia călătoriei explică modul în care lingviștii decriptează sistemul de legături între limbi.

Călătoria lingvistică - spre deosebire de aceea obișnuită - are loc atât în timp, cât și în spațiu. De lucrul acesta au fost conștienți deja pionierii metodei comparative în lingvistică. Rasmus Rask făcea, de pildă, observația că în vremurile de demult vechea limbă anglo-saxonă se vorbea pe un teritoriu vecin cu acela pe care se vorbește acum daneza[92]. Anglo-saxona este folositoare pentru studiul limbii daneze, spunea în continuare Rask; metaforic vorbind, călătoria ar fi pe un spațiu scurt, dar pe o distanță lungă în

[88]Lehmann [64: p.93] reproduce regula Rask-Grimm sub forma unui graf în care există un drum ciclic. De asemenea, Lehmann [64] sau alte lucrări recente de lingvistică pot fi folosite pentru a identifica formulările actuale și exemple.

[89]Pentru a distinge reconstrucțiile de formele atestate se pune un asterisc în fața reconstrucțiilor.

[90]Vezi Karl Brugmann, *Grundriss der Vergleichenden Grammatik de indogermanischen Sprachen* (Strassburg: Trübner, 1886), p.266.

[91]Pentru detalii a se vedea prezentarea lui Rask în antologia lui Lehmann [64].

[92]Rasmus Rask, *A Grammar of the Anglo-Saxon Tongue* (Copenhaga: Møller, 1830), p.V.

timp.[93]

De multe ori, cel mai apropiat vecin - lingvistic vorbind - nu locuiește nicicum în apropiere din punct de vedere geografic. Iar în cazul limbilor reconstituite - cum ar fi indo-europeana - nu este limpede unde anume au locuit fizic vorbitoarele și vorbitorii acestei limbi sau dacă nu cumva, asemenea anglo-saxonilor, s-au deplasat considerabil, la un moment dat, în spațiu.

Cheia este însă clar conturată: călătoria prin intermediul metodei comparative se face pas cu pas. N-are sens să compari, de exemplu, un cuvânt sau o formă gramaticală din islandeză cu una din română, cel puțin atâta vreme cât se pot face pași mult mai mici și mai prudenți. Rezultatul unei comparații de genul celei dintre islandeză și română poate să ducă ușor la concluzii eronate. De pildă, ambele limbi au articolul hotărât postpus. Nu se poate trage de aici nici o concluzie cu privire la situația din indoeuropeană, care poate nu avea deloc articol.

Pe scurt, există pentru orice cercetare un inel al cheilor sale. Teoriile sunt dispuse ca un nor sau un sistem de nori. Metafora „centurii protectoare” ar fi improprie.

Sunt o cercetare în cheie genetică și una în cheie structurală incompatibile? Există o competiție între ele? Nu neapărat. Cheile structuralismului au fost concepute pentru a fi contrapuse cercetării în cheie genetică. În fapt, cercetarea în cheie genetică nu avea nici un motiv să-și înceteze existența, de vreme ce produce alt tip de rezultate decât cea în cheie structuralistă.

Au dispărut chei din setul lingvisticii comparativ-istorice în urma ascensiunii structuralismului? Răspunsul este pozitiv. A dispărut pretenția că prin cercetarea istorică se lămurește natura limbii. Cercetarea în cheie genetică a fost restrânsă la identificarea a ceea ce o limbă moștenește din limba care o precede.

Există și flexibilitate în setul de chei și, implicit, variație în norul teoriilor care le înconjoară. Lingvistica în cheie genetică poate foarte lesne adăuga identificarea de foneme, morfeme etc. pe inelul ei de chei. Lingviștii din secolul al XIX-lea vorbeau despre schimbările pe care le suferă sunetele. Nici n-ar fi rațional ca, după introducerea conceptului de fonem, să fie

[93] Rask continuă, arătând că anglo-saxona este desigur în mod special semnificativă pentru engleză (ea nefiind altceva decât cea mai veche formă atestată a limbii engleze). Islandeza are cumva, socotește Rask, o importanță analoagă pentru limbile scandinave. Islandeza nu are însă o atestare atât de timpurie.

cercetate tot sisteme de sunete; firesc este să fie investigate transformările sistemului de foneme, la trecerea de la o limbă la alta.

5.4.3 Supraviețuirea cheilor cercetării științifice

Cum am putea ști că o cheie de cercetare este „mai bună" decât alta? Întrebarea seamănă cu problema comparării programelor de cercetare. Ca și centurile protectoare, norii de teorii pot să se reconfigureze și să scape din chingile contraexemplelor. Lakatos preferă să recurgă la o regulă metodologică (vezi secțiunea 5.4.1). Soluția este discutabilă nu numai pentru că, așa cum arătam mai sus, nu s-ar potrivi cu științele umane. Este discutabilă ideea de a le impune cercetătoarelor și cercetătorilor un standard. Filosoful nu este un legiutor care poate decreta ce este bun și ce nu este bun într-o cheie de cercetare și rezultatele asociate ei.[94]

Perechea căreia trebuie să-i acordăm atenție este „chei și rezultate". Cercetarea în unele chei se extinde masiv uneori și caută să obțină cât mai multe rezultate. Apoi apare un reflux. Cazul structuralismului este un exemplu cât se poate de clar (vezi secțiunea 2.5). Există deci procese naturale prin care cheile și rezultatele suferă reconfigurări. Ipoteza pe care o examinăm în continuare este că asemenea procese sunt similare cu evoluția darwiniană.[95]

Folosim în continuare, cu unele adaptări, schema de prezentare a evoluției darwiniene propusă de către Ernst Mayr. În parantezele drepte sunt analogiile cu științele umane (care, evident, nu-i aparțin lui Mayr).

[94]În Neil De Marchi și Abraham Hirsch, „Methodology: A Commment on Frazer and Boland", *The American Economic Review*, vol.74, nr.4, septembrie 1984, autorii par iritați de filosofii științei ca legiutori. Vorbesc despre metodologi „care-i tot admonestează pe economiști că nu se ridică la nivelul idealului lui Popper", p.786. Metodologii menționați explicit sunt Blaug, Hutchison și Latsis. Apoi se întreabă retoric dacă nu cumva „principala rațiune a acestui eșec este caracterul utopic al idealului popperian?"(p.786). În ce-l privește pe Popper, remarca este exagerată. Popper s-a referit la o logică situațională în științele umane. În concepția sa, omul este o ființă care rezolvă probleme într-o situație determinată (a se vedea Karl Popper, *Objective Knowledge* [81: 182, 188]). Analiza situației ne permite să studiem modul în care acționează omul. Popper credea că, metodologic, științele naturii și științele umane sunt unite, dar de aici nu rezultă că standardele pentru teorii sunt aceleași. De Marchi și colaboratorul său au în vedere criterii de excelență a teoriilor preluate din ceea ce spune Popper despre științele naturii.

[95]Din această ipoteză n-ar trebui trasă concluzia că întreaga teorie a științelor umane ar trebui să fie una evoluționistă. Este vorba doar despre un punct foarte precis al teoriei. Țelul este evitarea recursului la un criteriu metodologic, pe care ar încerca să-l impună filosoful cercetătoarei sau cercetătorului care se întreabă ce chei și rezultate sunt mai bune.

- Evoluția are loc la nivelul unei populații. Populațiile, dacă supraviețuiesc urmașii, cresc. [Aici populația este una de teorii-ca-tentative[96] formulate în diverse chei de cercetare. Populația de chei și teorii-ca-tentative crește pentru că sunt constant propuse teorii și născocite noi chei de cercetare.]

- „Resurse precum hrana sunt limitate și relativ stabile în decursul timpului." [„Hrana", în cazul cercetării, constă în date și prelucrări de date. Limitele sunt impuse de repetabilitate[97].]

- „Survine o luptă pentru supraviețuire." [În cazul cheilor, lupta constă în competiția dintre cercetări în chei diferite. Cercetătoarele și cercetătorii renunță la o cheie de îndată ce alta obține rezultate mai ușor de integrat în rețele de rezultate și, desigur, repetabile.]

- „Indivizii dintr-o populație diferă semnificativ unii de alții." [Cheile diferă semnificativ între ele. De asemenea, cheile sunt precum variațiile biologice.]

- „O mare parte din variații se poate transmite către urmași." [Aici cheile pot fi transmise de la o cercetare la alta. Lucru mai important, ele pot fi folosite pentru a obține rezultate în alte arii decât acelea pentru care au fost concepute.]

- „Indivizii mai puțin acomodați la mediu au mai puține șanse de a supraviețui și de a se reproduce; indivizii mai bine acomodați la mediu au mai multe șanse de a supraviețui și mai multe șanse de a se reproduce și de a lăsa trăsături care se moștenesc generațiilor viitoare; în felul acesta, are loc selecția naturală." [Cheile corespund aici variațiilor care se moștenesc (de către cercetări). Cheile care permit obținerea de rezultate supraviețuiesc.]

- „Acest proces lent conduce la schimbarea populațiilor, menținându-se cele potrivite cu mediul, iar, în cele din urmă, aceste variații se acu-

[96] A se vedea începutul secțiunii 5.4 pentru conceptul de teorie-ca-tentativă.

[97] A se vedea pentru repetabilitate secțiunea 5.3.3, cu cerințele și constrângerea aferentă. Nu există, ca să spunem așa, repetabilitate pentru toată lumea. Să ne închipuim, în cazul Linearului B, că, pe lângă teoria lui Ventris, ar exista o tentativă de a susține că Linearul B este o variantă a scrierii egiptene. Repetabilitate există doar în cazul teoriei lui Ventris, care este efectiv un rezultat de cercetare (a se vedea secțiunea 2.4).

> mulează în timp și conduc la formarea de noi specii."[98] [Procesele din științele umane nu sunt lente; sunt observabile. Obținerea de rezultate cu unele chei sau chiar recombinarea cheilor pe noi inele cu chei conduce la noi tipuri de cercetări. Moartea cheilor poate fi uneori rapidă. Alteori este lentă. Consecința este schimbarea, uneori rapidă, alteori lentă, a peisajului cercetării.]

Este foarte important de observat că darwinismul nu este un adaptaționism. Ideea este că indivizii din populație cunosc variații care se moștenesc; când mediul se schimbă, unele dintre aceste variații permit supraviețuirea indivizilor care le posedă. „Pregătirea" lor nu era însă nicicum intenționată și nici nu reprezintă o adaptare la schimbările din mediu (Darwin trebuie deosebit de Lamarck).

Ce ar trebui să căutăm deci? Trebuie văzut dacă există chei inventate pentru o arie a cercetărilor, dar care se potrivesc în alte zone.

Căderea structuralismului n-a însemnat că toate cheile asociate cu structuralismul au fost abandonate. A dispărut interdicția strictă de odinioară față de studiile istorice, precum și alte chei din inelul de chei al structuralismului. Una dintre cheile legate de structuralism a avut însă o soartă foarte interesantă. Este vorba despre cheia de cercetare propusă de Vladimir Propp.

Propp și cartea sa din 1928 sunt aproape un caz ideal pentru studierea supraviețuirii cheilor de cercetare. Propp avea în vedere în cartea sa un grup restrâns de basme. Propp a cercetat numai basmele fantastice (Propp [84: 28]). Materialul cu care a lucrat se limita la o sută de basme fantastice rusești (Propp [84: 33]). Orice pretenție privitoare la rezultatul obținut privea acest material. În esență, rezultatul era că suta aceasta de basme reprezintă, structural vorbind, un singur basm (*ibidem*).

Cu greu ți-ai putea imagina o cheie de cercetare inventată pentru un domeniu atât de clar delimitat. Propp este extrem de precis nu doar în expunerea sa, ci și în modul în care-și articulează cercetarea.

Cercetare în cheia lui Propp continuă să se facă în zone uneori sensibil diferite de cea în care a fost inițial concepută cheia de cercetare. În unele cazuri, ne așteptăm poate la cercetări în cheia lui Propp. Alan Dundes a

[98] Cf. Ernst Mayr, *The Growth of Biological Thought* (Harvard University Press, 1982), pp.479-480.

fost, de pildă, un mare partizan al cercetării în cheia lui Propp; o folosește pentru analiza folclorului.[99]

Cheia de cercetare a lui Propp a fost folosită însă și în zone foarte diferite, de la analiza structurii *Star Wars* la studiul unor episoade din Odiseea.

Sociologii folosesc tehnica lui Propp pentru a cerceta narațiunile subiecților. Colectarea de narațiuni ilustrează interesul pentru datele calitative. Procedurile lui Propp servesc la prelucrarea datelor strânse în astfel de cercetări.[100]

Ca să vorbim în termenii evoluției, cheia lui Propp a supraviețuit excelent la schimbarea de mediu. Cercetările în această cheie au produs rezultate în arii mult depărtate de cea avută inițial în vedere de către Propp.

Cheia lui Propp are vivacitate. Orice cheie care supraviețuiește în alte zone are asemenea calități și, desigur, putem spune că este o „cheie bună".

Putem reveni acum la Rom Harré și considerațiile sale legate de cercetările lui Skinner. Problema nu-i atâta c-ar fi vorba despre o pseudoștiință (Harré, *Key Thinkers in Psychology*, p.20). Ceea ce sesizează Harré este cantonarea pe o arie restrânsă a cercetărilor reușite (experimentele cu animale). Încercările lui Skinner de a ieși din aria respectivă n-au avut ecou. În special, n-au avut răsunet în afara psihologiei. Cheia de cercetare și rezultatele ei stagnează. Nu întâmplător psihologi și filosofi, precum Rom Harré însuși, s-au orientat către cognitivism.

5.4.4 Cheile cercetării și repetabilitatea rezultatelor

Cheile sunt euristici, sugestii, recomandări, interdicții, idei-cheie, fără a fi însă reguli precise, proceduri care indică exact pașii de urmat. Ele au desigur un impact asupra repetabilității rezultatelor. Ceea ce este repetabil într-o anumită cheie nu va fi repetabil într-o altă cheie.

Nuanțele sunt importante însă aici. Cheile nu induc, așa cum s-a spus despre paradigme, o viziune care este intraductibilă în termenii unei alte paradigme. Este perfect posibil să se înțeleagă ce anume face cineva cer-

[99]Cf. eseurile lui Alan Dundes reunite în *The Meaning of Folklore* (Logan, Utah: Utah State University Press, 2007). A se vedea în special excelenta prezentare a cheii de cercetare a lui Propp (p.95).

[100]Pentru o prezentare rezumativă a acestui gen de cercetări și o introducere în literatura aferentă, a se vedea notele lui Chris Griffin, <`http://staff.bath.ac.uk/psscg/QM-Nar-lec.htm`> (ultima accesare: 2 noiembrie 2011).

cetând într-o anume cheie, dar să existe rețineri cu privire la procedurile de obținere a rezultatului.

Porumbeii superstițioși ai lui Skinner [91] sunt un excelent exemplu. Staddon și Simmelhag au reluat experimentele lui Skinner. Până la un punct, rezultatele sunt similare. Cei doi au făcut însă o distincție în cadrul perioadelor dintre două hrăniri: o perioadă finală precede hrănirea și există o perioadă interimară. Măsurătorile au fost făcute ținându-se cont de această distincție. Staddon și Simmelhag afirmă că „în perioada interimară porumbeii se angajează în activități susținute, dar neavând legătură cu hrana". „În perioada finală se angajează în activități legate de obținerea hranei." Acestea ar putea fi însă „induse și menținute printr-o procedură clasică de obținere a unui reflex condiționat".[101]

Rezultatul obținut de Staddon și Simmelhag este diferit de cel al lui Skinner. Subzistă totuși întrebări legate de perioada intermediară. Ce s-ar întâmpla dacă s-ar face experimente, ca la Thorndike, cu pisici? Hrănite la ore fixe, animalele dezvoltă în mod cert un reflex condiționat; anticipează cu precizie momentul de timp când primesc hrana. Asta înseamnă oare că, în perioada intermediară, nu fac nimic pentru a obține un supliment de hrană? Pot să facă un fel de „curte"; pot recurge chiar la forță și (de ce nu?) pot dezvolta „superstiții".

Experimentul lui Staddon și Simmelhag ne face să bănuim că există o schimbare în setul de chei sau cel puțin intenția de a face cercetare într-o cheie diferită de aceea a lui Skinner. Ipoteza este coroborată de o carte a lui Staddon. În carte, Staddon critică behaviorismul radical al lui Skinner. El își propune, în versiunea sa de behaviorism, să readucă „viața mentală" în centrul cercetărilor.[102]

Explicarea de către economiști a crizelor oferă un alt exemplu cât se poate de interesant privitor la legătura dintre chei și rezultate (a se vedea secțiunea 3.6). Între teoriile lui Keynes și Friedman se poate face o sinteză, pentru că ambii autori cercetează în aceeași cheie. În economie, se vorbește despre *mainstream*, „curentul de gândire predominant". Practic există un nucleu de concepte și tehnici pe care le împărtășesc marea majoritate a economiștilor. Cheia dominantă presupune, între altele, un masiv recurs la tehnici matematice și un efort de a construi teorii organizate după cerințele

[101] J.E.R. Staddon și V.L. Simmelhag, „The «superstition» experiment: a reexamination of its implications for adaptive behavior", în *Psychological Review*, vol.73, 1971, pp.3–43.

[102] J.E.R. Staddon, *The new behaviorism: mind, mechanism, and society* (Londra: Taylor & Francis, 2001).

unei logici de tip matematic.

Cercetarea în cheie austriacă este cât se poate de diferită. Merită amintite doar două lucruri. Există o cheie, pe inelul de chei austriac, care poate să pară ciudată; ea interzice folosirea tehnicilor matematice. Organizarea logică a teoriilor se face pe baza unei logici naturale. O altă cheie, care poate să varieze de la un grup de austrieci la altul, permite recursul la raționamente de tip filosofic. Fără aceste raționamente, unele lucruri importante în concepția austriacă, precum teoria proprietății private, n-au cum să fie articulate.

În cazul lui Marx, limbajul folosit diferă radical de cel al cheii dominante. Aici se vede însă și flexibilitatea setului de chei; unele chei pot fi scoase de pe inelul cu chei de cercetare și înlocuite cu altele. La marxism ar trebui să ne referim în varianta numită „marxism analitic". Marxiștii analitici au arătat cum poate fi tradus Marx în limbajul valorii ca utilitate. Acesta este deja un rezultat important, pentru că se pot face mai lesne comparații cu cercetări făcute în cheia dominantă din economie. Pe scurt, n-are sens să raportăm totul la un corp de texte și idei care, în forma lor inițială, prezintă mai mult un interes istoric.

De ce se spune „marxism analitic"? Oficial, termenul a apărut în 1986. El reflectă, așa cum spuneam și mai sus, o adeziune la standardele dominante în cercetarea din științele umane. Există și o legătură cu filosofia analitică. Conceptele trebuie să fie definite clar. Nu se admit salturi în raționare. Iar o serie de tehnici ale filosofiei analitice sunt folosite în acest gen de marxism.

Dacă este să fie aleasă o lucrare de referință pentru marxismul analitic, cartea lui Gerald Cohen despre teoria istoriei la Marx [20] este cea mai bună opțiune. Multe afirmații din carte ar fi șocat însă pe cei care predau marxismul sub regimurile comuniste. Cohen afirmă că „analitic", în sens larg, înseamnă să respingi gândirea dialectică, socotită tradițional parte integrantă a marxismului (Cohen [20: XVII]). În sens îngust, înseamnă să respingi gândirea holistă (*ibidem*). Tehnicile filosofiei analitice sunt preferate de către Cohen. Ceea ce rezultă este, în mod cert, o reluare a marxismului, dar în cu totul altă cheie.

Dacă ne uităm la criza din 2008 din perspectiva resuscitării unor chei de cercetare, situația nu are de ce să ne mire. Marx, care insistă asupra caracterului structural al crizelor capitalismului (vezi și secțiunea 3.6) n-avea de ce să fie recitit în deceniile în care se părea că s-a găsit un mod de a elimina crizele. El a redevenit interesant, din păcate de multe ori în forme vulgare, după 2007.

Divergențele în explicarea crizei începute în 2007 n-ar trebui confundate cu divergențele dintre cheile de cercetare și șlefuirea academică a argumentelor. Cum vom arăta în capitolul 6, există o suprastructură narativă plasată peste științele umane. Analiștii grăbiți, publicul larg văd adesea mai mult această suprastructură narativă. Încearcă să-și facă o idee despre diversele perspective nu studiind chei de cercetare și rezultate, ci văzând care narațiune le place mai mult.

5.4.5 De ce să nu ne axăm pe discipline?

S-ar putea ca multe cititoare și cititori să se întrebe de ce lipsește, în cartea de față, un efort de caracterizare a disciplinelor în sens convențional. N-ar fi mai bine să spunem ce anume este specific cercetărilor din lingvistică, economie, psihologie ș.a.m.d.? Răspunsul nostru este categoric negativ.

Granițele dintre discipline sunt poroase. Cercetările vii nu țin cont de ele. Un economist poate să treacă foarte rapid la investigarea unor probleme care par a ține de sociologie. Invers, nimic nu împiedică un sociolog să cerceteze probleme economice și, cu atât mai puțin, pe cele care par a fi rezervate științei politicii. Disciplinele convenționale servesc doar la definirea unor posturi academice și a criteriilor de ocupare a lor. Aceasta este însă o chestiune administrativă și n-are mare legătură cu ceea ce se-ntâmplă în cercetarea reală. Ce-i drept, mai ales dacă posturile academice sunt date pe viață, ar fi și imposibil să te ghidezi după cheile de cercetare. Acestea pot să apară, să-și extindă aria, dar să și dispară cu mare repeziciune.

Setul de chei al structuralismului este un prim exemplu la îndemână (vezi secțiunile 2.5.1, 2.5.2 și 2.5.3). Structuralismul își are originea în lingvistică, dar s-a extins rapid în științele umane.

La fel de rapid însă, structuralismul a cunoscut un reflux. De ce? S-ar părea că formele de structuralism strict, care aveau chei care interziceau explicațiile cu ajutorul istoriei, au fost nepotrivite într-o serie de domenii. Să ne gândim doar la teoria literară și la teoria culturii. Rezultatele la care conducea structuralismul nu se integrau lesne cu cele socotite standard în domeniul respectiv. Selecția darwiniană a jucat împotriva cheilor unui structuralism anistoric.

Unele chei asociate cu structuralismul (vezi mai sus discuția despre Propp 5.4.3) au trecut însă cu bine de proba selecției darwiniene.

Un alt exemplu de extindere peste granițele disciplinelor convenționale este „imperialismul economic". Acesta nu este decât un nume colorat pentru

cercetări care folosesc setul de chei dominant în economie, în afara a ceea ce este convențional domeniul economiei. O varietate de probleme pot fi abordate în cheie economică standard. Poate cea mai cunoscută „analiză economică" este analiza economică a dreptului.[103]

Tot un exemplu de extindere a analizei economice în cheie standard este cel al *public choice*-ului. James Buchanan și colaboratorii săi au studiat, cu mijloacele analizei economice, sistemele politice democratice.[104]

Exemplele ar putea fi multiplicate cu ușurință dinspre direcția psihologiei. Sunt desigur multe lucruri de discutat privitor la aceste extinderi. Un lucru este sigur: cercetările într-o cheie care n-a apărut în disciplina respectivă trec cu ușurință granițele convenționale.

Sunt unele „centre focale" mai productive în privința cheilor? Uneori s-a sugerat acest lucru; lingvistica, economia și psihologia ar fi candidați evidenți. Restricții doar la anumite „centre" nu există însă. Cheia de cercetare a lui Propp vine din studiul basmelor și s-a răspândit până în sociologie (vezi secțiunea 5.4.3).

Nici n-ar fi bine să fie ridicate obstacole în calea migrării cheilor de cercetare. Ar fi mult mai greu să funcționeze procesul de selecție a cheilor. O disciplină care ar oferi un refugiu sigur unor chei și le-ar împiedica pe altele să pătrundă în sanctuar ar condamna cheile astfel protejate la vegetare.

5.4.6 Suprapunerea cercetărilor în chei diferite

Titlul acestei secțiuni arată cât de deosebită este ideea de cheie de cercetare de cele de paradigmă sau de program de cercetare. Paradigmele sau programele de cercetare sunt în concurență; una dintre paradigme sau unul dintre programele de cercetare triumfă în cele din urmă.

În cazul cheilor de cercetare, chiar atunci când sunt incompatibile între ele, nu este imposibil ca să se ajungă la o suprapunere a cercetărilor în chei diferite. Vom lucra cu un exemplu tot din lingvistică.

Se spune despre tratatele din științele umane că tind să aibă prefețe metodologice foarte extinse. Insinuarea ar putea fi tradusă în limbajul acestei cărți în felul următor: se inventează în continuu chei de cercetare (sau li se

[103] O carte de referință pentru „imperialismul economic" este Gary S. Becker, *The Economic Approach to Human Behavior* (The University of Chicago Press, 1976).

[104] Cartea clasică este James M. Buchanan și Gordon Tullock, *The Calculus of Consent: Logical Foundations of Constitutional Democracy* (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1962).

aduc modificări). Dacă luăm cazul lingvisticii în cheie genetică, lucrurile nu stau însă chiar așa. Lingvistica istorică, bazată pe metoda comparațiilor și reconstrucției moștenirilor de la o limbă la alta, are continuitatea ei. Ce-i drept, știi cum să cercetezi nu pentru că ai citit niște prefețe, ci făcând activități de cercetare. (Pentru lingvistica în cheie genetică a se vedea secțiunile 2.3.1 și 2.3.2.)

Pot fi mai multe izvoare ale asemănărilor dintre materialul lingvistic supus comparației. După Aikhenvald și Dixon, ar exista cinci surse ale similitudinilor: (1) trăsăturile universale; caracteristicile universale ale gramaticilor sunt denumite de multe ori „universalii lingvistice"; (2) accidentele; multe asemănări sunt pure accidente; (3) împrumuturile și ariile de difuziune ale unor caracteristici; (4) trăsăturile moștenite din limba de proveniență; (5) dezvoltările paralele; asemănările l-a care s-a ajuns prin evoluții independente, dar îndreptate în aceeași direcție.[105] Vom pune în paranteză deocamdată prima dintre cauze. De altfel, în practică, diferența trebuie făcută între difuzarea unor trăsături pe o arie și zestrea moștenită din limba de origine.[106] Cu alte cuvinte, este dificil de separat difuzarea unor trăsături gramaticale sau a unor cuvinte de moștenirea acestora.

Accidentele pot fi foarte interesante, cel puțin din perspectivă anecdotică. Lingvistul Lyle Cambell menționează cazul cuvântului malaiez *mata* și pe cel al cuvântului neogrecesc μάτι [107]. Ambele cuvinte înseamnă „ochi" și ambele sunt prezente în cultura populară și ar putea deci atrage atenția celor care cred că pot detecta coincidențe misterioase. „Mata" este cunoscut mai ales din „Mata Hari", care înseamnă *ochiul zilei* (soarele). Cât despre cuvântul grecesc, el este auzit adesea în muzica grecească și are un aer familiar chiar și pentru cine nu știe limba greacă. Istoria acestei limbi este însă foarte bine documentată. Dimitrakos indică un exemplu de la 1125.[108] Termenul este medieval și are apoi o utilizare curentă în greaca populară. Cuvântul a rezultat prin scurtarea unuia mai lung;[109] astfel dispare orice legătură cu malaeza. Accidentul este rezultatul unor procese istorice care se desfășoară în locuri foarte îndepărtate unul de altul, urmează drumuri

---

[105] Aikhenvald și Dixon sistematizează aceste cinci posibile cauze ale similarităților în „Introducerea" la culegerea lor de studii [1: pp.1-4].

[106] De aici și alternativa dintre *areal diffusion* și *genetic inheritance* din titlul culegerii de studii editate de Aikhenvald și Dixon [1].

[107] Lyle Campbell, *Historical Linguistics* (Cambridge, MA: MIT Press, 2004) p.350.

[108] A se vedea marele dicționar al lui Dimitrios V. Dimitrakos, p.4496.

[109] După Babiniotis, Λεξικό της Νέας Ελληνικής Γλώσσας (Atena: 2005) p.1056, cuvântul modern provine din vechiul termen ὀμμάτιον .

diferite și se încrucișează doar la suprafață. Este o ilustrare foarte bună, de altfel, a ceea ce înseamnă, filosofic vorbind, întâmplarea.

Desigur că nu consemnarea întâmplărilor este rostul unei cercetări. Trebuie să știm să le detectăm pentru a nu trage concluzii absurde.

Nu sunt greu de dat exemple simple de corespondențe sistematice, dar ele pot fi înșelătoare. Trebuie ținut cont de faptul că o serie de corespondențe nu funcționează izolat. Mai mult decât atât, pentru a avea dovada unei relații genetice între limbi, trebuie luată în considerare gramatica în întregimea ei. În sfârșit, este practic imposibil să găsești un exemplu care să nu sufere noi rafinări, să nu fie supus unor noi analize în literatura de specialitate.

Dacă ținem cont de îndemnul la prudență de mai sus, ne putem uita cu folos la următoarele cuvinte romanice: românescul *noapte*, italienescul *notte*, franțuzescul *nuit* și cuvântul spaniol *noche*. Avantajul, în acest caz, este prezența unei limbi bine atestate, latina, care reflectă un stadiu mai vechi al acestei familii lingvistice. Pe moment, lăsând la o parte detaliile reconstrucției raporturilor istorice dintre cele cinci limbi, latinescul *noctem*[110] este un reper extrem de util. Se vede imediat că se poate formula ipoteza unei corespondențe între grupul de consoane *ct* din latină și *pt* din română, *tt* din italiană, *it* din franceză și *ch* din spaniolă, în situații precum aceea de mai sus. Aceste corespondențe revin sistematic. Ele sunt un semn al unui proces istoric prin care limbile romanice se depărtează una de alta.

Ce ne spune însă cuvântul românesc *nocturn*? Nu poate fi moștenit din latină, pentru că grupul *ct* a rămas intact. Este un împrumut. Aici se vede cum putem folosi corespondențele sistematice pentru a separa straturile istorice ale lexicului unei limbi.

Ce ne facem însă cu *nopturn*? Aceasta este o creație a lui Odobescu.[111] În asemenea cazuri, trebuie pur și simplu să știm istoria apariției cuvântului.

Precizările de până acum au privit cheia genetică. Ce se poate spune despre difuziune? Cum ar arăta cercetarea unui areal pe care are loc difuziunea?

În 1930, un lingvist danez a publicat versiunea în franceză a studiului său dedicat limbilor balcanice (Sandfeld [89]). Deși, geografic vorbind, cei mai mulți dintre vorbitorii de română nu locuiesc în Balcani, ci la nord de

[110] Alexandru Ciorănescu, *Dicționarul etimologic al limbii române* (București: Saeculum, 2002), art.5704.
[111] *Ibidem.*

Dunăre, care este limita Peninsulei Balcanice, Sandfeld include și româna printre limbile arealului balcanic. Motivul este legat de asemănările în special dintre română, neogreacă, albaneză, bulgară și sârbă. Din perspectivă genetică, limbile acestea țin de ramuri foarte diferite ale familiei indo-europene: cea romanică sau cea slavă, dar și ramuri care cuprind o singură limbă, precum albaneza sau greaca. Materialul din cartea clasică a lui Sandfeld arată ce apropieri spectaculoase se pot produce prin difuziune, pe un areal lingvistic.

Aproape jumătate din cartea lui Sandfeld este dedicată împrumuturilor lexicale. Lingvistul danez începe cu răspândirea cuvintelor grecești în limbile balcanice. Continuă apoi cu difuziunea termenilor latinești. Ea este cât se poate de clar resimțită și în greacă. Un termen care desemnează, de pildă, ceva atât de uzual cum este casa este de origine latină în neogreacă.[112]

Pentru cine nu a încercat cât de cât să le învețe, limbile balcanice pot să pară cum nu se poate mai diferite. Nimeni nu se îndoiește, de altfel, că provin din izvoare diferite. Sistemele de scriere sunt însă și ele foarte diverse: alfabetul grecesc, cel latin și cel chirilic dau un aspect complet diferit textelor scrise în limbile balcanice. Nici aspectul sonor al acestor limbi nu pare a avea, la prima vedere, nimic comun. Cu atât mai surprinzătoare sunt, dincolo de amplele împrumuturi lexicale, concordanțele dintre sistemele gramaticale ale acestor limbi.

Concluzia lui Sandfeld este că majoritatea inovațiilor au apărut în greacă și s-au răspândit apoi în celelalte limbi.[113] Cum în secolul al XX-lea ne-am obișnuit cu imaginea Balcanilor ca butoi cu pulbere, cum spre sfârșitul secolului am fost martorii unor incredibile manifestări de ură între etniile din zonă, pare greu de crezut că limbile de pe acest areal s-au apropiat de fapt una de alta. Aceasta presupune contacte pașnice, cooperare și numeroși vorbitori bilingvi. Sandfeld invocă însă cei peste o mie de ani ai Imperiului Bizantin și prestigiul cultural al limbii grecești. La acestea se adaugă

[112] Cuvântul neogrec σπίτι își are originea în latinescul *hospitium* (care a dat în românește *ospăț*). A se vedea Sandfeld [89: 46].

[113] Sandfeld [89: 213]. Sandfeld discută pe scurt posibilitatea unui substrat comun, dar respinge această ipoteză (p.13). Argumentul său - nu totdeauna direct formulat - împotriva substratului este că multe inovații, chiar atunci când nu apar în greacă, pot fi totuși urmărite pe parcursul dezvoltării istorice a acestor limbi. Bulgara, de exemplu, în forma ei veche nu are articol postpus și răspândirea acestuia este relativ târzie (p.145). Dincolo de orice dispută cu privire la susținerile lui Sandfeld, structura argumentului este limpede: dacă putem detecta apariția și răspândirea într-un moment istoric a unei inovații, atunci ea n-are cum fi rodul influenței unui substrat.

influența ortodoxiei, care se sprijină pe Bizanț, dar și supraviețuiește acestuia.

Lingviștii fascinați de stabilirea legăturilor genetice dintre limbi n-au fost deloc entuziasmați de ideea lui Sandfeld a apropierii limbilor de pe un areal. Astăzi, așa cum o arată și studiile reunite de către Aikhenvald și Dixon, difuziunea pe un areal lingvistic este însă tratată cu mare atenție.[114]

Sunt o sumedenie de exemple în antologia lui Aikhenvald și Dixon [1], din variate zone ale globului. Calvert Watkins este pentru o soluție compatibilistă. El este chiar convins că metoda comparativă poate discerne între ce este moștenit și ce este împrumutat, inclusiv în cazul limbilor foarte vechi (Watkins în [1: 62]).

Aikhenvald oferă un exemplu în care se știe că limbile sunt înrudite genetic, dar este aproape imposibil să fie refăcute filiații istorice. Difuziunea a schimbat limbile Arawak (din America Centrală și de Sud) la nivelul schemelor gramaticale (Aikhenvald în [1: 190]).

În Australia, Dixon se întâlnește tot cu o situație în care difuziunea a schimbat profund caracterul limbilor. Au un izvor comun? Nu se poate răspunde la întrebare (Dixon în [1: 87]).

Cercetările acestea sunt foarte sugestive. Ele nu arată doar imposibilitatea găsirii, uneori, a unei proto-limbi. Suprapunerea cercetărilor în diverse chei este recurentă în științele umane.

Separarea artificială a disciplinelor sau chiar spargerea unității științelor umane pune doar aparent ordine. Economistul și sociologul pot foarte bine cerceta în chei diferite aceeași problemă. Ce reflectă faptul că ajung la rezultate diferite? Exemplele de mai sus cu suprapunerea de cercetări în cheie difuzionistă și în cheie genetică arată că s-ar putea ca rezultatele divergente să țină de natura lucrurilor. Pare semnul unei dezordini, dar este mai degrabă un lucru extrem de important și de care trebuie ținut cont.

[114]Lucru cumva curios, Sandfeld nu este menționat decât o singură dată în antologia lui Aikhenvald și Dixon [1] și nu cu cartea din 1930. În schimb, arealul balcanic este menționat și se face precizarea că nu au fost incluse studii despre acest areal tocmai pentru că a fost intens cercetat [1: 1].

5.5 Știința ca instituție

Dacă am evitat să caracterizăm discipline, este mai greu să fie evitat un scurt rezumat al celor spuse în acest capitol. „Instituție” nu înseamnă aici vreo instituție socială sau integrarea științelor umane în corpul societății. Chestiunea aceasta, cum am mai spus, este una care ține de epistemologia socială sau, cum vom vedea în continuare, de sociologia științei. „Instituție” înseamnă un sistem de reguli, condensate eventual într-o formulă sugestivă.

Ce înseamnă toate aceste cerințe privitoare la caracterul public al datelor, procedurilor, de fapt, a tot ce este legat de obținerea rezultatului? Este tratat omul de știință ca un iluzionist? Exact. Aceasta este imaginea. Iluzionistul ne prezintă și el datele inițiale ale situației, ne arată cum procedează și obține un rezultat. În fapt, situația nu este făcută publică în toate datele ei, procedurile prezentate nu sunt cele reale.

Iosefini afirmă că „principiul oricărui iluzionist este acesta: orice acțiune, oricât de simplă ar fi ea, comportă un număr destul de mare de gesturi și de mișcări parțiale”[115]. Iluzionistul execută aproape toate mișcările în mod normal, dar una dintre ele este executată în mod special. Iluzionistul contează pe lipsa de scepticism a spectatorilor și, desigur, pe dorința lor de a se bucura de spectacol, pe care îndoielile sistematice ar strica-o.

Iluzionistul trebuie să fie foarte abil când face mișcări pe care nu vrea să le sesizeze publicul. Iosefini prezintă o sumedenie trucuri. Iată unul dintre ele: o monedă este pusă pe un batic. Iluzionistul pliază baticul, îl înnoadă, dar lasă moneda să alunece în mâna sa. O prinde fără ca nimeni să vadă nimic. Spectatorul care desface nodul baticului constată că nu este nici o monedă în batic.[116]

Dacă se introduce obligația de a face publice toate gesturile, trucul cu moneda din batic nu mai poate avea efect. Întorcându-ne la știință, caracterul public al datelor și procedurilor are rolul de a elimina trucurile. Repetarea fiecărui pas și examinarea cât mai sceptică a întregului proces de obținere a unui rezultat de cercetare n-ar fi posibile fără acest caracter public al procesului de obținere a rezultatului de cercetare.[117]

[115]A. Iosefini, *Din tainele iluzionismului* (București: Editura Tineretului, 1964), p.18.

[116]Trucul acesta este prezentat în *Din tainele iluzionismului* la pagina 45. Iosefini numește uneori aceste mici scenete „experimente”. Nu greșește. Sunt experimente în care se creează iluzii spectatorilor.

[117]Asta nu înseamnă că nu există trucuri și trișori în cercetarea științifică. Falsificarea datelor, mai ales atunci când nu se poate reface procesul de culegere a lor, este un subterfugiu adesea întâlnit. Aici accentul este însă pe instituția științei, nu pe derapaje și

Există o legătură anecdotică interesantă între cele spuse mai sus despre iluzionism și discutarea în continuare a științei ca instituție. Robert K. Merton, unul dintre cei mai mari sociologi din secolul al XX-lea, a fost în tinerețe iluzionist de meserie. Numele de „Robert K. Merton" l-a adoptat inițial pentru aparițiile sale pe scenă. L-a păstrat apoi și ca sociolog.[118]

Merton a cercetat știința ca sociolog. Îl interesau interacțiunile dintre valorile științei și alte valori din societate. În acest context, Merton avansează formula științei ca „scepticism organizat" (Merton [73: 601]). Scepticismul organizat, după Merton, are și o latură metodologică și una instituțională (Merton [73: 614]).

Din perspectivă sociologică, Merton remarcă diferența radicală dintre știință și alte instituții. „Cele mai multe instituții cer o credință fără limite; dar instituția științei face din scepticism o virtute" (Merton [73: 601]). Fiecare instituție are zonele ei sacre, continuă Merton, unde profanii nu sunt primiți. În știință, nu există zone care să presupună „respectul necritic" (Merton [73: 601]).

Instituția socială a științei, după Merton, are însă posibilitatea latentă de a examina critic alte instituții. Ea poate să le pună la îndoială presupozițiile. Știința a fost acuzată, spune el, de intruziune în alte sfere. Exemplul pe care-l dă este cel al edițiilor critice ale Bibliei (vezi și aici secțiunea 2.2.1).

Într-un plan mai amplu, Merton crede că există o ostilitate publică față de „scepticismul organizat". Ostilitatea aceasta este latentă. Ia uneori forma „renașterii științei veritabile" (Merton [73: 601, 603]).

Merton discută apoi dependența științei de anumite tipuri de structuri sociale (Merton [73: 604]). Fără un mediu social adecvat, știința nu poate funcționa ca scepticism organizat.

După Stephen Cole, sociologia științei n-ar fi existat până în anii șaizeci

---

încălcări de reguli. Evident, cu cât orice fel de cercetare este tratată cu cât mai mult scepticism, există o șansă de a fi eliminate trucurile.

[118]Povestea este spusă de Peter Simonson. Merton a învățat arta iluzionismului de la un vecin, Charles Hopkins. A fost și un pas, sugerează Simonson, în formarea unui eu americanizat pentru băiatul de emigranți veniți din Rusia. Cariera de sociolog și-a început-o la Temple University. A fost asistent de cercetare, la Harvard, al lui Pitirim A. Sorokin, un exilat, venit tot din Rusia. Cea mai mare parte a carierei lui Merton este legată de Columbia University, unde a primit cele mai înalte titluri academice. Merton este tatăl lui Robert C. Merton, laureat al premiului Nobel pentru economie. Pentru biografia lui Robert K. Merton a se vedea Peter Simonson, *Refiguring mass communication: a history* (University of Illinois Press, 2010), cap.5, „Merton's Skeptical Faith". Pentru Merton ca iluzionist a se vedea în special p.130.

ai secolului trecut (Cole [21: 1]). Merton a fost cel care a pus bazele unei veritabile sociologii a științei (Cole [21: 1]). În anii șaptezeci ai veacului trecut, a început însă să se dezvolte o amplă reacție critică la teorii de tipul celei a lui Merton. Noua sociologie a științei a luat forma unui *constructivism social*; chiar și conținutul ca atare al științei a început să fie tratat ca produs al factorilor sociali. Lista constructiviștilor sociali este lungă și ea cuprinde nume precum acelea ale lui David Bloor sau Bruno Latour.[119]

În special perspectiva social-constructivistă, dar și modul lui Merton de a concepe știința ca instituție socială, impun operarea unei distincții între sociologia științei și teoria științei. Legătura cu structurile sociale, raporturile cu alte instituții, ostilitatea latentă a publicului sunt toate chestiuni ce țin de sociologia științei. Din perspectiva teoriei științei, știința este o instituție în sensul instituțiilor ca sisteme de reguli.

5.5.1 Scepticismul instituționalizat

Ideea lui Merton de scepticism organizat are un pandant și în filosofia științei; ea implică neîncrederea în experți (vezi secțiunile 5.2.2 – 5.2.4). Ea presupune lipsa unor „zone sacre"; oricine poate examina modul în care au fost obținute rezultatele științei. Nu sunt admisibile în știință mișcările ascunse ale iluzioniștilor.[120] Absolut toate demersurile cercetătoarelor și cercetătorilor trebuie să fie publice.

Scepticismul organizat n-are armurile grele ale metodologiilor bazate pe falsificabilitate, paradigme sau programe de cercetare.

Formula „scepticismului organizat" are însă și defectele ei. Ea implică o confuzie între instituții și organizații. Organizațiile au scopuri și planuri de acțiune menite să atingă țelurile pe care și le propune organizația. Instituțiile sunt sisteme de reguli.

Mai mult decât atât, trebuie distins cu grijă între știință ca instituție socială și știință ca instituție. Marele defect al social-constructivismu-

[119] A se vedea Cole [21: 5]. Adeziunea la constructivism a respectivilor autori a variat în timp (a se vedea, de pildă, cazul sociologului francez Latour). Accentul cade însă constant pe investigarea empirică a practicilor oamenilor de știință. Curentul social-constructivist, în sens larg, este foarte influent. În baza datelor ISI din 2007, despre cei mai citați autori de cărți din științele umane, Latour ocupă locul al zecelea, cu 944 de citări (cf. <http://www.timeshighereducation.co.uk/> din 26 martie 2009).

[120] Vezi mai sus exemplul cu moneda care dispare din batic.

lui este obscurizarea acestei distincții (pentru critica perspectivei social-constructiviste a se vedea și Cole [21]).

Din punctul de vedere al teoriei științei, cercetarea științifică este *scepticism instituționalizat*.

Dacă știința ar fi scepticism organizat, atunci lucrul acesta s-ar reflecta în organizarea cercetărilor și ar fi, ca să spunem așa, la îndemâna celor care practică știința. Or, tocmai lipsa unor date empirice în acest sens este speculată de către perspectiva social-constructivistă. Practicienii științei sunt mai degrabă atașați unor paradigme sau chiar unor dogme, nu radiază nici un fel de scepticism din opiniile lor. Într-un plan mai larg, chiar opiniile filosofice ale practicanților științei sunt limitate și, cel mai adesea, sunt afectate de aceeași lipsă de antrenament filosofic pe care-o degajă părerile filosofice ale oamenilor obișnuiți.

În studiul instituțiilor (v. 3.7.1), este un lucru bine cunoscut că o persoană poate să urmeze regulile (instituției) fără să fie în măsură să le formuleze în chip explicit sau să le discute temeiurile. Mai mult decât atât, urmarea regulilor poate să aducă beneficii de care cei implicați nu sunt conștienți; adesea, ei doresc chiar distrugerea unor reguli care le aduc beneficii.

5.6 Micro, macro, concret și abstract

Secțiunea aceasta cuprinde o tipologie cvadripartită a cercetărilor din științele umane. Interesul este departe de a fi însă unul taxonomic. Ceea ce vrem să punem în evidență sunt clivaje și tensiuni între cercetările din științele umane, ce par uneori greu de explicat.

Distincția micro-macro este inspirată din economie (vezi secțiunea 3.5). Sensul în care este folosită aici este însă unul general. O cercetare este la nivel micro dacă privește interacțiunile dintre un număr relativ redus de indivizi, de regulă de ordinul sutelor. La nivelul macro este vorba despre mari mase de oameni și acțiunile lor într-un spațiu extins și pe o durată lungă. Aici este, de altfel, principala diferență față de sensul economic al distincției. Economiștii sunt interesați de politici și de efectele lor la nivelul statului. Aici nu este vorba despre stat. Sunt avute în vedere construcții teoretice de mare amploare. Dacă investigarea pe teren a unei comunități lingvistice este o cercetare la nivel micro, o teorie despre limbă în general este la nivel macro.

Cuplul concret-abstract n-ar trebui să creeze mari probleme. Folosirea de concepte abstracte sau formularea de teorii despre indivizi abstracți, ideali plasează o cercetare la nivel abstract. Din contră, culegerea de date despre indivizi reali și interacțiunile lor fac dintr-o cercetare una concretă.

5.6.1 Cercetări micro concrete

Studiile de caz intră, de regulă, în această categorie. Ne vom folosi de un astfel de studiu, în continuare, pentru că el ilustrează în chip exemplar tipul acesta de cercetare.

Articolul lui Hastorf și Cantril [43] este genul de lectură care nu poate fi uitată. Este greu de spus de ce. Situația discutată este simplă și cumva lesne de anticipat. Senzația însă că autorii au efectiv un rezultat de cercetare este foarte puternică. Acest studiu arată din plin diferența dintre impresii, fie ele și etalate în articole de presă, și rezultate de cercetare.

Totul începe foarte simplu. Autorii relatează de parcă ar fi niște reporteri. Suntem în anul 1951. Se joacă un meci de fotbal american între două echipe universitare, Dartmouth Indians și Princeton Tigers. Înving cei de la Princeton. Meciul a fost dur și sunt o mulțime de comentarii în ambele campusuri universitare. Cercetătorii distribuie chestionare, atât la Dartmouth, cât și la Princeton.

Apartenența la un grup sau la altul s-a dovedit a fi corelată puternic cu răspunsurile date la chestionare. Cei din Princeton au văzut, în proporție de 69%, jocul ca pe unul „dur și nesportiv". Doar 24% dintre cei din Dartmouth au văzut lucrurile așa; 25% au văzut chiar jocul ca „dur, dar cinstit". Cine a inițiat jocul dur? Cei din Princeton cred, în proporție de 86%, că echipa din Dartmouth a fost de vină. Cei din Dartmouth cred, în proporție de 53%, că ambele echipe au fost la originea jocului dur.

Câte jocuri au văzut spectatorii? - se întreabă și autorii studiului [43]. După părerea lor, ce se-ntâmplă pe terenul de joc devine un eveniment doar când capătă o semnificație. Cum, în cele două tabere, semnificațiile sunt sensibil diferite, evenimentele sunt diferite. Ar fi lipsit de acuratețe să vorbim despre atitudini diferite față de același „lucru". Jocurile pe care le-au văzut spectatorii din cele două tabere erau diferite, trag concluzia Hastorf și Cantril [43].

O cercetare de acest gen privește un caz concret, bine delimitat. Suntem probabil tentați să spunem „așa este la toate meciurile". Probabil că reluarea cercetării lui Hastorf și Cantril, în cazul altor meciuri, ar conduce

la rezultate asemănătoare. Aceasta este însă o chestiune de cercetat. Aici se vede și deosebirea dintre gândirea comună și cercetarea științifică. Din punctul de vedere al științei, doar rezultatele de cercetare efective contează.

5.6.2 Cercetări micro abstracte

Capitolele din manualele de microeconomie sunt imaginea în oglinda cu abstracții a studiului lui Hastorf și Cantril [43]. Mulți se întreabă „de unde știu autorii manualului că indivizii aleg în chip rațional?"; nu știu; au presupus, au făcut abstracție de alegerile iraționale.

Pentru o prezentare informală a acestui tip de cercetări a se vedea aici secțiunea 3.3. Acolo sunt prezentate câteva noțiuni simple legate de cost și valoare ca utilitate. Indivizii la care se face aluzie sunt abstracți.

În revistele de specialitate, cercetările de la acest nivel nu sunt, de regulă, prezentate informal, ci sunt intens matematizate. O dată ce se lucrează cu abstracții, raționamentele este cumva firesc să fie prezentate în limbaj matematic.

5.6.3 Cercetări macro concrete

Cum a evoluat vreme de decenii consumul de pâine? Care a fost dimensiunea familiilor în decursul secolelor...? Cum a evoluat șeptelul gospodăriilor?

Istoricii francezi din Școala Analelor au produs o revoluție, punându-și genul acesta de întrebări. La care, desigur, se poate răspunde prin rezultate de cercetare precise.[121]

Fernand Braudel, unul dintre reprezentanții de marcă ai școlii, considera că idealul ar fi un soi de „piață comună" a științelor umane, cu istoria ca știință pilot.[122] De asemenea, există la acești autori un interes pentru

[121]Nu vrem să spunem că tot ce fac cei din Școala Analelor înseamnă producere de rezultate de cercetare în sensul acordat aici acestui termen. În cazul tipului de întrebări amintite, este vorba însă despre rezultate de cercetare. Pentru metodologia Școlii Analelor, se poate vedea cartea lui Peter Burke. Noi am consultat-o în traducere italiană: Peter Burke, *Una rivoluzione storiografica: La scuola delle «Annales», 1929–1989* (Roma: Laterza, 1997).

[122]Explicația punctului de vedere al lui Braudel este destul de simplă. Dacă luăm întrebările de la început drept ghid, pentru a răspunde la cea despre familii, de exemplu, este nevoie de tehnicile demografiei. La altele, economia are de adus contribuția ei. Sociologia și alte științe sunt și ele necesare pentru a răspunde la astfel de întrebări. Pentru

structurile cotidianului, cu dimensiunile sale măsurabile, de la consumul de pâine la acela de stofe.

Dincolo de Școala Analelor, nu este dificil să găsim o serie întreagă de exemple de cercetări la acest nivel. Este vorba, în special, de investigații care urmăresc să detecteze tendințe statistice pe termen lung.

5.6.4 Cercetări macro abstracte

În științele umane, nu există teorii mari, dar există ambiții mari. Există dorințe de a produce teorii despre economie în general, despre limbă în general ș.a.m.d. Cât de bine pot fi îndeplinite aceste dorințe încercăm să vedem mai jos. Pentru a le distinge, vom numi aceste teorii „teorii ambițioase".

Teoriile ambițioase conduc la o dilemă. În esență, alternativa este între sprijinirea teoriei pe date empirice și consolidarea ei cu ajutorul aparatului matematic.

Pe prima ramură a dilemei, oricât s-ar strădui cercetătoarele și cercetătorii, ei trebuie să se bazeze pe un material empiric de natură istorică. Chiar dacă nu în sensul lui Braudel, istoria are un rol pilot aici. Dacă ar exista enunțuri nomologice, problema n-ar fi așa de mare; s-ar vedea dacă teoriile ambițioase au contraexemple, dacă au fost prezise fapte noi ș.a.m.d. Un bun exemplu îl constituie teoriile lui Keynes și Milton Friedman despre crize (a se vedea secțiunea 3.6). Materialul empiric pe care s-au bazat, în formele lor inițiale, a fost cules, în esență, din perioada 1929-1933. Sinteza ulterioară a celor două perspective s-a folosit, la rândul ei, de date dintr-o perioadă ulterioară, dar tot limitată istoric.

Ce-i drept, Keynes recurge la intuiții de ordin psihologic cu privire la comportamentul consumatorilor și al investitorilor. Aceste intuiții pot fi testate în laborator, dar nu credem că pot, ele singure, să susțină o teorie ambițioasă. Sunt bune în teorii micro și concrete. Folosirea datelor respective în alt tip de cercetare reprezintă oricum un salt în gol. Până la urmă, tot datele culese prin studiul cazurilor istorice trebuie folosite.

În aceste condiții, prima ramură a dilemei ne arată că teoriile ambițioase, care recurg la sprijin empiric, sunt fie bune studii de caz, fie studii ale tendințelor de natură statistică pe termen lung.

ideea de „piață comună" a științelor umane, a se vedea Burke, *La scuola delle «Annales»*, p.45.

Pe a doua ramură a dilemei, problema este aceeași, dar este rezolvată diferit. Ce-i de făcut în condițiile în care lipsesc enunțurile nomologice? Riscul pentru teoriile ambițioase este să fie lipsite de „șira spinării", să aibă o structură fragilă și tendința constantă de a se prăbuși.

Un excelent exemplu aici sunt cercetările lui Chomsky. Ambiția lui este nu doar să spună ceva despre toate limbile, ci să lumineze și structura minții umane.

Chomsky a tot schimbat cheile cercetărilor sale, dar cartea despre limbaj și minte [19] este reprezentativă pentru ambițiile sale. Chomsky ridică un semn de întrebare asupra experimentelor din „științele comportamentului"; i se par superficiale (Chomsky [19: XVII]). Nu menționează experimente concrete, iar atunci când o face le respinge semnificația (Chomsky [19: 58]). Doar Piaget este tratat cu ceva mai multă îngăduință (vezi Chomsky [19: 82]).

Ce-i drept, formulat mai puțin agresiv, argumentul lui Chomsky este cel utilizat și de noi mai sus (în discuția despre testarea intuițiilor psihologice folosite de către Keynes). Trebuie noi ipoteze pentru a folosi un rezultat experimental, obținut la nivel micro și concret, în teorii ambițioase.

Chomsky nu apelează deci la sprijinul datelor empirice.[123] Se folosește de un cu totul alt mijloc: coerența matematică a teoriilor sale.

Cheile de cercetare ale lui Chomsky sunt vivace. Au migrat și au supraviețuit în teoria limbajelor formale și cea a limbajelor de programare a calculatoarelor. Sunt desigur masiv folosite în știința cogniției. Cum am văzut, Chomsky este acceptat și de comunitatea psihologilor (a se vedea începutul secțiunii despre cheile de cercetare 5.4). Selecția darwiniană (în sensul din secțiunea 5.4.3) ține limpede în viață cheile sale de cercetare.

Problema nu este de a-l da pe Chomsky la o parte. Asta nu se poate face din exterior și cheile de sale cercetare sunt reușite, capabile să supraviețuiască în domenii pentru care n-au fost direct concepute. Aici se va vedea totuși de ce teoria științei dezvoltată aici nu este una evoluționistă. Selecția darwiniană este invocată doar în chestiunea alegerii „cheilor bune".

Există o problemă în demersul în stilul lui Chomsky. Teoriile sale tind să devină teorii matematice. Dacă este așa, nu prea mai este limpede care este legătura cu lingvistica de teren.

Lingvistul neozeelandez, Terry Crowley, descrie foarte plastic situația.

[123] Ceea ce ne spune el despre sărăcia datelor de intrare și bogăția datelor de ieșire nu ține de o cercetare empirică; ține de ceea ce am putea numi o „narațiune justificativă".

De lingvistica de teren este, în primul rând nevoie, pentru că multe limbi sunt pe cale de dispariție și n-au fost cercetate de către lingviști. Trebuie realizate descrieri ale lor înainte ca ele să dispară (Crowley [22: 1]).

Există, desigur, interesul și pentru strângerea de date empirice. La prima vedere, te-ai gândi că ele ar trebui să fie folositoare lingviștilor care construiesc teorii despre limbă. Aparențele înșală.

Crowley face o distincție plină de pitoresc între „lingviști care lucrează din fotoliu" și „lingviști care-și murdăresc încălțările" (Crowley [22: 11]). Lingvistica de fotoliu produce adesea studii despre limbă, fără ca autorii să știe mare lucru despre limbile lumii (Crowley [22: 12]). Lingvistul cu încălțări murdare, în schimb, vrea să cerceteze limbi concrete și să ofere astfel material pentru cei care produc lingvistică din fotoliu. O vreme așa era, dar ascensiunea cercetărilor în cheie formalistă (Chomsky și discipolii) a dus chiar la diminuarea cercetărilor de teren (Crowley [22: 12]). Crowley este categoric: cele două părți tind să se disprețuiască una pe alta. Lingviștii care fac cercetări de teren îi socotesc pe cei care produc lingvistică din fotoliu rupți de realitate. Formaliștii îi desconsideră pe cei care fac muncă de teren, pentru că socotesc cercetările lor insuficient de profunde (Crowley [22: 13]).

După părerea lui Crowley, situația este nefirească. În lumina discuției de aici, rezultatul este însă unul necesar. O teorie asigurată matematic (practic o teorie matematică) are nevoie doar de demonstrații. Ea se rupe în mod necesar de cercetarea de teren.

Ruptura dintre teoriile asigurate matematic și cercetarea de teren este departe de a se limita la lingvistică. Situația este similară - în ciuda discuțiilor despre metodologie de acolo sau poate tocmai din pricina lor - în cercetarea economică. Tentația de refugiere într-o teorie care este, de fapt, una matematică este mare. Dar și ruptura cu cercetările de teren este inevitabilă.

Nici raportul dintre studii de caz (la nivel micro concret) și cele la nivel micro abstract nu este departe de această situație. Motivul este similar: matematizarea intensă a cercetărilor abstracte și sentimentul că studiile de caz sunt mai mult ilustrații. Ce-i drept, în economie, studiile de caz folosesc limbajul matematic al cercetărilor micro abstracte. Dar legătura nu este neapărat foarte strânsă.

Folosirea tendințelor statistice pe termen lung în teorii ambițioase nu este nici ea lipsită de probleme. Pe de o parte, ar putea fi vorba tot de folosirea lor pur ilustrativă. Pe de altă parte, motivele ar putea fi diferite.

Mandelbrot integrează în mod ingenios studiile cu privire la tendințele de lungă durată și matematica sa a fractalilor (Mandelbrot [66])[124]. Cheia de cercetare pe care o adoptă îl împinge la rezultate care nu sunt însă compatibile cu cheia de cercetare dominantă. Lui Mandelbrot lucrul acesta i se pare chiar un merit, dar poate reprezenta o serioasă problemă pentru supraviețuirea cheii sale de cercetare.[125]

Evoluția cheilor de cercetare ale lui Mandelbrot ar putea, desigur, urma și traiectorii favorabile. Semnul de întrebare este altul. De la conceptele abstracte ar trebui să se revină lin la situații concrete. Or, Mandelbrot nu este singurul autor care socotește că există o ruptură între abstracții (cel puțin cele din economie) și realitate.

Cercetările din științele umane apar ca dispersate și cu tensiuni între ele. Cum ar putea fi realizate totuși conexiuni între ele? După cum vom încerca să arătăm, soluția la această problemă nu ține de conceptul de știință.[126]

[124]Richard Hudson, celălalt autor al cărții [66], este responsabil, ca să zicem așa, cu partea stilistică.Teoria este a lui Mandelbrot.

[125]Mandelbrot respinge, de pildă, asumpția raționalității agenților economici (Mandelbrot [66: 83–84]). Critică metodologia - după el, una de factură pozitivistă - a lui Milton Friedman (Mandelbrot [66: 100 ș.u.]). Sunt și alte puncte în care cheile sale de cercetare sunt extrem de deosebite de cele dominante. De pildă, el spune că mâna invizibilă a lui Adam Smith s-ar putea să nu fie decât o imagine pe care cercetătorii o suprapun peste niște grafice (Mandelbrot [66: 247]).

[126]De altfel, dacă ar fi fost posibilă integrarea rezultatelor cu mijloacele științifice, lucrul acesta ar fi trebuit să fie vizibil în lumina discuției de până acum.

Capitolul 6

Suprastructura narativă a științelor umane

Din perspectiva sociologului, Merton([73: 601, 603]) vorbește despre o ostilitate publică față de scepticismul promovat în știință (v.și secțiunea 5.5). O parte din publicul cultivat îndrăgește totuși știința.[1] Chestiunea care merită cercetată este cea a ariei lecturilor acestor oameni.

În cazul științelor naturii, cu unele excepții desigur, cercetările sunt dificil de urmărit pe baza materialelor primare. Biografiile, memoriile, conferințele oamenilor de știință sunt surse cu care lucrează chiar și filosofi ai științei.

Se citesc masiv, cum este normal, cărțile și articolele de popularizare a științei. Toată lumea este însă conștientă, în cazul științelor naturii, că este vorba despre materiale de vulgarizare. Rezultatele de cercetare nu sunt prezentate în mod direct; scrierile acestea sunt narațiuni despre obținerea de rezultate de cercetare.

În cazul științelor umane, apare un paradox. Studiile de specialitate, în destul de multe cazuri, ar putea fi citite și de către un public cultivat. Exemplul nostru favorit ar fi cercetarea lui Hastorf și Cantril (*They saw a game* [43]). Nici studiul lui Miller (*The magical number seven* [75]) nu

[1]Pentru gradul de familiarizare cu rezultatele științei a se vedea sondajul STISOC (discutat la începutul capitolului 5). Gradul de înțelegere al unei forme a metodei experimentale, cincisprezece la sută, pare să ofere un indiciu cu privire la dimensiunile publicului cultivat care îndrăgește știința. Cum nu toți cei care au răspuns corect la întrebarea din sondaj neapărat și iubesc știința, procentul publicului respectiv este probabil de cel mult zece la sută.

este inaccesibil; este un articol ceva mai dificil, dar care poate fi urmărit în liniile sale de forță. Exemple de genul acesta ar fi multe. Asemenea studii nu circulă însă decât în cercurile de specialitate.

În cazul științelor umane, se citesc însă multe narațiuni care sunt luate drept lucrări științifice. Impresia publicului este că are de-a face chiar cu știința, nu cu lucrări care sunt, în fapt, realizate după tipare similare cu acelea ale scrierilor de popularizare. Acesta este paradoxul.

Vom vorbi despre o suprastructură narativă a științelor umane. Sintagma „suprastructură narativă" nu trebuie să sugereze însă că putem, întotdeauna, separa în mod net structura științifică de suprastructura narativă. Unele chei de cercetare încurajează recursul la narațiuni chiar în corpul cercetărilor.[2]

Care este rațiunea existenței suprastructurilor? Trebuie cumva făcute legături între diversele cercetări; este firesc ca ele să fie asamblate într-un mod sau altul. De ce prin narațiuni? Nu se recurge întotdeauna la narațiuni. Miller [75] pune cap la cap, integrează cercetări experimentale. Numărul de șapte elemente (plus sau minus două) utilizabile în memoria de lucru nu este rezultatul unei cercetări care pornește de la zero. Este mai degrabă rodul unei sinteze.

De ce se ajunge totuși la narațiuni? Sintezele, mai devreme sau mai târziu, pe măsură ce devin tot mai ample se ciocnesc de problema lipsei enunțurilor nomologice. După cum am văzut, ea poate fi remediată transformând teoriile în teorii matematice. Prețul plătit este însă ruperea de alte cercetări, în special cele de teren. Așa că trebuie revenit la sinteze și găsit un „mod de a spune coerent povestea".

Pentru un sens tehnic al conceptului de narațiune, un bun ghid este teoria lui Propp despre structurile narative (a se vedea secțiunea 2.5.3). Posibilitatea de a folosi aproape *tale quale* constituenții narativi ai lui Propp nu există totuși întotdeauna. Când există, este semnul sigur al unei structuri „de basm". De multe ori, tehnica lui Propp trebuie extinsă. Constituenții narativi includ viziuni sofisticate, filosofice sau de alt tip.

[2]Metafora stratificării a fost folosită, în diverse scopuri, de către autori variați. La Marx, există o distincție între bază și suprastructură (a se vedea Cohen [20: capitolul VIII], pentru o explicație în termeni funcționali a relației dintre bază și suprastructură la Marx). Ar putea fi amintită stratificarea psihicului la Freud (pentru o prezentare succintă v. Raymond E. Fancher, „Sigmund Freud" [55: s.v.]). Adrian Marino identifică o suprastructură a operei literare; „opera literară dobândește întreaga sa fizionomie abia prin totalitatea prelungirilor sale suprastructurale"(Marino [68: 59]).

În primul rând, ni se pare important să revenim la discuția despre raportul dintre știință și filosofie. Asta nu doar pentru că unii filosofi glorifică narațiunile în științele umane. Filosofia nu este o disciplină unitară. Curentele filosofice sunt extrem de diferite unele de altele. Unele acordă importanță științei. Altele, în moduri nu totdeauna voalate, dezvoltă viziuni ostile științei. Inevitabil, folosirea unei viziuni sau alteia, într-o narațiune, va duce la nepotriviri flagrante.

Trebuie, de asemenea, să explicăm de ce filosofia, nu neapărat numai în contextul discuției despre știință, este o activitate ce ține de edificarea suprastructurilor, nu a infrastructurilor.

6.1 Știință și filosofie: o revenire

În secțiunea 5.1 am arătat cum filosofia poate deveni obiect al cercetărilor din științele umane. Intenția era să spunem mai degrabă ceva despre științele umane, decât despre filosofie ca atare.

Aici demersul urmărește raporturile dintre știință și filosofie. Momentul crucial este cel al ascensiunii științei moderne a naturii. El a schimbat, de fapt, statutul filosofiei.

Termenul de „filosofie" este adesea folosit fără a ține cont de istoria îndelungată a disciplinei. Să zicem că o persoană și-ar da totuși silința să priceapă ceva mai în adâncime înțelesul cuvântului „filosofie". Ar fi ca și cum ar căuta un loc foarte ciudat dintr-un oraș. Comentariile ample, specializate nu-i sunt de nici un ajutor dintr-un motiv foarte simplu: caracterul plural al filosofiei. Diversitatea filosofiilor este notorie și fiecare comentator se simte parcă dator să țină partea unui anume punct de vedere.

S-ar părea că dicționarele ar trebui să fie de mai mare ajutor. Există însă dicționare și dicționare. Așa că și aici trebuie să facem o serie de distincții.

Dicționarele explicative ale limbii române dau lămuriri de-a dreptul catastrofale cu privire la sensul termenului „filosofie". A spune că este o „concepție generală despre lume și viață" sau o „totalitate de principii metodologice" mai e cum mai e, dar a zice că este o știință care „reflectă realitatea sub aspectele ei cele mai generale"[3] este de-a dreptul derutant.

[3]Cf. Academia Română, Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan", *Dicționarul explicativ al limbii române* (București: Editura Univers Enciclopedic, 1998), *sub voce.*

În dicționarul-tezaur, lucrurile ar trebui să stea mai bine, pentru că acolo se dau extrase din texte reale. Citatele ne dau o idee despre utilizarea cuvântului în limbă.[4]

S-ar părea că ajutorul dicționarelor specializate este de mai mare folos. Ce ne spun ele este interesant, dar nu foarte lămuritor. De regulă, suntem trimiși la limba greacă veche și ni se explică felul în care „filosofie" trebuie descompus în două componente.[5] Reunirea celor două componente, în greaca veche, nu este prezentată uneori în mod fericit nici chiar în dicționarele specializate.[6] Cât despre limbile moderne, fie ele au preluat direct termenul grecesc, fie folosesc un calc.[7]

În condițiile acestea, nu ne rămâne decât să constatăm că trebuie să explorăm în mod direct texte și să cercetăm natura unor tradiții. Două lămuriri sunt necesare. Din scrierile filosofilor care-l preced pe Platon ne-au rămas doar fragmente. Punerea cap la cap a bucăților de text în care este vorba despre filosofie seamănă cu o operațiune arheologică și este cât se

[4] *Dicționarul limbii române*, volumul al II-lea (București: Monitorul Oficial, 1934) cunoaște doar două sensuri ale cuvântului „filosofie". În expresii precum „privește nenorocirea ce l-a lovit, cu multă filosofie" este vorba de un mod înțelept de a trata ce este rău în viață. Alt sens identificat de autorii dicționarului este mai curios. Filosofia este „știință a principiilor și a cauzelor". S-ar pricepe că este vorba despre lume în genere, dar apoi ni se vorbește și de „cercetarea primelor principii" ale unei discipline (cu trimitere explicită la Kant). O întreagă dramă a istoriei filosofiei este prefăcută într-un ghem greu de descâlcit. Citatele sunt puține și nu tocmai lămuritoare.

[5] Didier Julia, de pildă, în *Dictionnaire de la philosophie* (Paris: Larousse, 1984) mai observă că a doua parte, „sofia" are un sens ambiguu. Poate fi interpretată drept o cunoaștere rațională; mai poate fi înțeleasă însă și ca o cercetare morală.

[6] Din prima parte a articolului „philosofía" de Francis Peters, în *Termenii filozofiei grecești* (București: Humanitas, 2007), nu rămâne mare lucru dacă-l punem sub lupa cercetărilor mai noi referitoare la originea acestui cuvânt în limba greacă (a se vedea aici secțiunea 5.1).

[7] Pe terenul limbii române, „filo" este parțial lesne inteligibil. Oricine înțelege ce vrei să spui dacă zici că X ezita între a fi filoturc sau filorus. „Sofia" însă este, pentru noi, un nume de persoană. Ar trebui să știi o brumă de elină ca să te gândești că biserica Sfânta Sofia este biserica Sfintei Înțelepciuni. În maghiară, se poate zice și *bölcsészet* (de la *bölcs*, om înțelept), dar tot împrumutul direct din greacă are mai mare circulație. Atenție însă! *Bölcsészettudomány* înseamnă „discipline umaniste". În Islanda și Feroe, se folosește un termen propriu: *heimspeki.* Termenul islandez este atestat în secolul al XVII-lea, dar s-a format probabil mai devreme. (Modelul pentru *heimspeki* este cuvântul german *Weltweisheit.* Cf. Richard Cleasby și Gudbrand Vigfusson, *An Icelandic-English Dictionary* (Oxford: Clarendon Press, 1874), p.251.) În galeză, se spune *Athroniaeth* (învățătură). Termenul irlandez *Fealsúnacht*, deși arată straniu, este, de fapt, o adaptare a cuvântului grecesc la fonetica irlandeză.

poate de interesantă din perspectiva examinării modului în care decurg cercetările în științele umane (vezi și secțiunea 5.1).

În schimb, în cazul lui Platon, putem cerceta termenul „filosofie”, ca să zicem așa, în mediul său natural, într-un text, în a cărui limbă de origine, greaca veche, cuvântul se mișcă în mod firesc. Pe de altă parte, incursiunea în timp, oricât de amplu ar fi arcul trasat, rămâne una care are un obiectiv restrâns: determinarea relațiilor dintre filosofie și științe.

6.1.1 Imaginea tradițională a filosofiei

Dicționarele, după cum am văzut, ne-au trimis la „iubirea de înțelepciune”. Există un dialog al lui Platon despre iubire, *Banchetul*. Acolo este și locul potrivit pentru a vedea ce înseamnă, după Platon, iubirea de înțelepciune.

În grecește, „banchet” este συμπόσιον,[8] cuvânt din care provine și termenul „simpozion”. Despre asta și este vorba în textul lui Platon; am putea spune chiar că este înfățișată forma ideală a unui simpozion. Se propune o temă. Discuția începe pe tema respectivă, iar fiecare participant se străduiește, de regulă, să continue discuția din punctul la care a ajuns vorbitorul anterior. Schimbarea temei este ceva mai degrabă excepțional și ar trebui să aibă îngăduința simpoziarhului, a celui care conduce discuția. Privilegiul de a încheia șirul intervențiilor revine participantului cel mai prestigios.

Simpozionul despre care ne vorbește textul lui Platon are loc în casa lui Agathon din Atena.[9] Platon pune o distantă între banchetul real și relatarea din text. Naratorul celor petrecute este Apolodor,[10] care povestește prietenilor, după ce au trecut mulți ani, ce a auzit că s-a spus la banchetul găzduit de Agathon. După cum se vede și din finalul textului, Socrate, în discursul său, introduce și el o amplă relatare a ceea ce i s-a spus și lui. De aici efasarea detaliilor factuale ale discuției; după mulți ani și povestite din auzite, ele își pierd greutatea. Prin contrast, logica discuției iese cu și mai multă tărie în evidență.

Participanții la banchet sunt personaje de prim plan ale intelectualității din Atena: Phaidros, Pausanias, Eriximah, Aristofan, Agathon, Socrate.

[8] Redarea *ad litteram* ar fi „a bea împreună”.

[9] Banchetul este prilejuit de victoria obținută de Agathon cu prima lui tragedie. Pentru mai multe detalii despre Agathon, a se vedea Debra Nails, *Oamenii lui Platon* (București: Humanitas, 2008), pp.9-11.

[10] Apolodor din Faleron, discipol al lui Socrate. V. Debra Nails, *op.cit.*, pp.44-45.

Nu este locul aici pentru o urmărire în detaliu a firului discuției lor și nici pentru un comentariu amănunțit. Ceea ce vrem să scoatem în evidență este ceea ce se spune despre filosofie.

Discuția conduce mereu la identificarea unor distincții. Participanții pot să accepte sau să respingă distincțiile propuse. Pot să chestioneze natura acestor distincții.[11] Se discută, de exemplu, existența unor distincții între diverse tipuri de iubire. Mai mult decât atât, demn de laudă ar fi doar „Eros care ne îndeamnă către iubirea cea bună"[12].

O dată trasate, distincțiile atrag după sine, cu necesitate, concluzii. De pildă, discuția din textul lui Platon implică o distincție între corp și suflet. De asemenea, este presupusă o distincție între ceea ce este schimbător și ceea ce este statornic. Cunoașterea veritabilă se îndreaptă către ceea ce este statornic. Dar iubirea? Cine este animat de iubire vulgară „iubește mai mult trupul decât sufletul"(*Banchetul* 183e). Această iubire nu poate fi stabilă, pentru că trupul se schimbă și o asemenea iubire este trecătoare.

Putem iubi însă și altceva decât trupuri și suflete? Putem să ne întoarcem „privirile, ca spre largul unei mări, către întregul cuprins al frumuseții" (*Banchetul* 210d). Vom găsi ceea ce este, în cea mai mare măsură, demn de dragostea noastră: o „nemărginită dragoste pentru cunoaștere"(*ibidem*). Așa spune tălmăcirea românească, respectând spiritul limbii române. Atâta doar că termenul din textul grecesc este „filosofie".[13]

În textul grecesc al *Banchetului*, cuvintele din familia termenului „filosofie" apar de șaisprezece ori.[14] Într-o traducere care nu este una literală, este de bănuit că numărul unor asemenea termeni va fi mai mic.[15] În funcție de context și de spiritul limbii în care se traduce, trebuie să ne așteptăm și

[11]Despre filosofie ca o artă de a trasa distincții v. și în secțiunea 5.1.5.

[12]*Banchetul* 181a. Citatele în românește sunt date după traducerea lui Petru Creția, în Platon, *Opere complete*, vol.II (București: Humanitas, 2001).

[13]Traducerea lui H.N.Fowler este mai aproape de litera textului grecesc: „in a plenteous crop of philosophy" (în vol.9 al operelor lui Platon [Cambridge, MA: Harvard University Press, 1925]). Imaginea din textul grecesc este într-adevăr aceasta, cea a filosofiei (dragostei pentru cunoaștere) ca o recoltă abundentă, dar ea moare în altă limbă. Aici se vede o dilemă care, sub diverse forme, revine adesea în traduceri: dacă s-ar folosi termenul „filosofie", n-ar fi limpede ce caută el într-un text despre iubire. Dacă se utilizează sintagma „dragoste de cunoaștere" legătura cu sensul textului se păstrează, dar se pierde importanta trimitere la filosofie.

[14]Pentru statistici legate de acest text am folosit situl *Bibliotheca Classica Selecta*, <`http://hodoi.fltr.ucl.ac.be/concordances/`>, ultima accesare: 5 noiembrie 2011.

[15]Statistica, în cazul traducerii lui Petru Creția, n-are cum fi la fel de precisă ca în cazul textului grecesc, pentru că nu există un text electronic public. Chiar dacă ținem cont de

la sintagme precum „dragoste de cunoaștere" sau „iubire de înțelepciune". Desigur că ar merita zăbovit mai mult asupra primei părți a sintagmei, dar nu puține probleme de înțelegere sunt legate și de partea a doua a ei.

Înainte de Platon, în textele grecești, *sofia* are, cu aproximație, sensul pe care-l are în limba română „știință", atunci când vorbim despre priceperea pe care o are un om care practică o meserie. Nu este vorba deci despre o construcție teoretică sau despre testarea ei experimentală, precum în știința modernă a naturii. La Platon, termenul suferă însă o deplasare către înțelesuri pe care traducătorii încearcă să le sugereze folosind termeni precum „cunoaștere" sau „înțelepciune".[16]

Cheia concepției lui Platon despre filosofie este într-o serie de importante distincții. Criteriul primei distincții este accesul la înțelepciune: doar ființele divine au înțelepciune;[17] oamenii nu putem spune că sunt înțelepți. Distincția aceasta despică universul discursului în două. Nu există nimic intermediar și nu există excepții. Oamenii însă nu sunt toți la fel. Unii își dau seama că nu au înțelepciune sau cunoaștere în sensul divin al termenului; alții nu sunt conștienți de neștiința lor (a se vedea *Banchetul* 204a). Primii au o șansă.[18] Chiar dacă nu pot fi înțelepți, pot fi *iubitori de înțelepciune*.[19]

Înainte de a-l părăsi pe Platon, mai trebuie făcute unele precizări. Prima privește caracterul dezinteresat al iubirii de cunoaștere. Filosofiei îi este străină urmărirea vreunui folos. Argumentul este lesne de înțeles: să zicem că X vrea să câștige un proces și un sofist îl învață cum să procedeze.

---

eventuale imprecizii de numărare, numărul de ocurențe din textul românesc, șapte, este sensibil mai mic.

[16] *Sofia* apare de un număr semnificativ de ori în *Banchetul*. Separat, termenul ca atare apare de douăsprezece ori. Nu numărul ocurențelor este însă întotdeauna important, ci greutatea argumentelor în punctul în care termenul apare în discuție. În pasajele cele mai importante pentru sensul pe care-l acordă Platon filosofiei, Socrate însuși relatează ce a aflat de la Diotima; „Dacă aș ști, Diotima, nu m-aș mira atâta de știința ta și nici n-aș fi acuma la tine să învăț un lucru gata știut"(*Banchetul* 206b).

[17] „Nici unul dintre zei nu este un iubitor de cunoaștere și nu dorește să fie un cunoscător"(*Banchetul* 204a). Tradus literal, pasajul ne-ar spune că nici unul dintre zei nu filosofează și nici n-are dorința de a fi un înțelept. El are deja cunoaștere și este înțelept. Cine are un lucru nu dorește să dobândească lucrul respectiv.

[18] *Banchetul* 204b. Înțelepciunea este lucrul cel mai frumos, sună argumentul lui Platon, iar iubirea este atracție pentru frumos. Ajungem astfel la iubirea de înțelepciune.

[19] Pentru mai multe detalii cu privire la rostul acestor distincții trebuie consultat un text specializat pe filosofia veche. A se vedea, de pildă, Pierre Hadot, *What is Ancient Philosophy?*, traducere de Michael Chase (Harvard University Press, 2002), pp.39-52, capitolul despre caracterizarea „filosofului" în *Banchetul*. Hadot afirmă că Platon - probabil sub influența lui Socrate - a dat un nou înțeles termenului „filosofie".

Urmărirea de către sofist a unui folos subminează obiectivitatea cunoașterii. Sofistul îl va învăța pe X cum să câștige procesul, chiar și când dreptatea nu este de partea lui X.[20] A doua observație este legată de programul apropierii de cunoaștere pe care-l propune Platon. Este vorba despre o viziune foarte limpede asupra educației. Educația superioară are un caracter filosofic.

6.1.2 Filosofia în viziunea umaniștilor

Ar fi imposibil să urmărim felul în care, de-a lungul secolelor, viziunea lui Platon a modelat educația și a determinat structura universului cunoașterii. Țelul nostru este să ajungem cât mai aproape de zilele noastre, undeva în jurul anului 1700. În spatele acestui orizont temporal, în secolele al XV-lea și al XVI-lea, cu prelungiri până către 1700, se află umanismul, cu interesul său pentru scrierile antice și cu recuperarea moștenirii gândirii grecești. Autorii pe care-i vom analiza în continuare țin de un umanism târziu. Într-un sens generic însă, mulți dintre cei care se ocupă cu disciplinele umaniste („umaniștii” de astăzi) privesc cu nostalgie către epoca dinaintea revoluției produse de științele moderne ale naturii.

Vom lua drept repere scrierile a doi învățați mai puțin cunoscuți azi. Primul este olandezul Johann Gerhard Voss, născut în 1577, decedat în 1649. Voss a scris o carte despre împărțirea cvadripartită a științelor.[21] În prima categorie intră știința de care dispun diverșii meseriași (*artes vulgares*). În a doua categorie intră ceea ce corespunde educației elementare (*artes populares*). A treia categorie este formată din disciplinele cu caracter propedeutic. A patra o formează disciplinele cu caracter filosofic.

La moartea lui Voss, trecuseră deja două secole de la inventarea tiparului. Împărțirea sa a științelor putea fi folosită pentru clasificarea cărților tipărite, ceea ce și face Johann Heinrich Boecler (1611-1672).[22]

[20] Până în ziua de azi filosofii privesc cu mare suspiciune „trucurile avocățești”.

[21] Johann Gerhard Voss, *De quatuor artibus popularibus* (Amsterdam: Blaeu, 1650).

[22] Boecler s-a născut într-o familie luterană. A studiat la Strasburg. A devenit încă de tânăr o celebritate. În 1648, a fost invitat în Suedia, ca profesor la Uppsala. După o vreme, a revenit la Strasburg, ca profesor de istorie. Wegele, autorul notei biografice din *Allgemeine Deutsche Biographie*, apreciază că nu era un spirit original, dar scria într-o latină elegantă și formula observații pătrunzătoare. A fost unul dintre primii comentatori ai lui Hugo Grotius. Cartea sa despre politică, *Institutiones politicae* (Strasburg, 1688), are un ecou îndelungat în timp. Pentru biografia sa, a se vedea Franz Xaver von Wegele, „Johann Heinrich Böcler“, în *Allgemeine Deutsche Biographie* (Leipzig: Duncker und Humblot, 1875), vol.2, pp.792-793.

Cum arăta o bibliotecă din vremea lui Boecler? Care erau cărțile esențiale? Ce se spunea despre cele mai importante titluri? La aceste întrebări răspunde *Bibliographia* scrisă de către Boecler.[23] Ne vom referi în continuare la ediția din 1715 [13], pentru că orizontul ei temporal este potrivit pentru considerațiile care urmează și pentru că dispune de un aparat critic adecvat.

Boecler folosește clasificarea cvadripartită a lui Voss. Există patru tipuri de discipline: *artes vulgares*, *artes populares*, *artes liberales* și disciplinele filosofice (Boecler [13: 1]). Spațiul consacrat primelor două diviziuni este însă minim. Astăzi ne-am aștepta ca sub prima diviziune să figureze cărți de bucate sau manuale de lăcătușărie sau tinichigerie. Boecler menționează una dintre primele opere enciclopedice, *La piazza universale di tutte le professioni del mondo* (1585) de Tommaso Garzoni.[24] Cartea lui Garzoni este împărțită în o sută cincizeci și patru de discursuri. Autorul italian analizează, de fapt, cele mai variate profesii: măcelari, giuvaergii sau avocați și sute de alte profesii. Ceea ce fascinează este varietatea: nu este uitată nici cea mai veche profesie din lume, dar și hoții sau bandiții au și ei profesia lor, după Garzoni. Logicienii sau filosofii apar și ei. Boecler menționează cartea lui Garzoni tocmai pentru a arăta că *artes vulgares* nu sunt de disprețuit; ele asigură ἀυτάρκεια comunității.[25]

Artes populares sunt tratate ceva mai pe larg. Gramatica de școală sau cărțile elementare de aritmetică stau sub semnul acestei diviziuni. De ele au nevoie și cei care vor dobândi o educație superioară. Interesant este însă că Boecler include în această a doua diviziune și lucrările consacrate artei tipografice (Boecler [13: 3–4]). Impactul tiparului asupra culturii este deci recunoscut; meseria tipografilor nu este una vulgară, ci una populară, dacă este să ne inspirăm din terminologia latinei epocii lui Boecler.

Boecler scrie în latină, dar, mai mult decât atât, nu acordă statut de opere științifice decât lucrărilor scrise sau măcar traduse în latină. De pildă, îl menționează pe Descartes cu o lucrare de optică, dar nu uită să

[23] *Bibliographia* a cunoscut mai multe ediții, toate apărute după moartea lui Boecler. A fost editată mai întâi de S. Schottel în 1677. A cunoscut reeditări în 1680 și 1696. Cea mai bună ediție este cea realizată de către J.G.Krause din 1715 [13], care a editat-o integral, cu o prefață, observații critice, indice și note marginale.

[24] *La piazza* a cunoscut ediții și în secolul al XVII-lea. A fost tradusă în germană. Suarez de Figueroa a realizat o adaptare în limba spaniolă.

[25] Cf. Boecler [13: 2]. Atenție la termenul grecesc! Boecler nu-l traduce. El scrie pentru publicul cultivat al vremii sale și presupune că lectorii înțeleg greaca veche. Cuvântul grecesc înseamnă *îndestulare*. Astăzi, și publicul cultivat îl confundă cu „autarhie".

adauge că „a fost tradusă în latină de către un prieten" (Boecler [13: 513]). Boecler este la curent cu știința modernă a naturii, așa cum se conturase ea în secolul al XVII-lea, îi face loc în turnul cunoașterii, un loc însă adesea periferic. Sinteza sa este una influențată de umanism și de contactul cu lumea vechii culturi grecești (învățații bizantini care aduc această cultură în Occident sunt constant menționați). Liniile ei de forță sunt cele ale unei tradiții care vine de la Platon și filosofii greci, după cum vom vedea imediat, cercetând locul acordat filosofiei.

Artes liberales sunt disciplinele care oferă pregătirea necesară studiului filosofiei.[26] Este important de subliniat acest lucru. Întreaga educație se îndreaptă către acest studiul de o importanță supremă, studiul filosofiei. Edificiul cunoașterii este precum un turn, având filosofia în partea superioară.

Seria cărților plasate sub cupola celei de-a treia diviziuni este foarte lungă. Ea ocupă cea mai mare parte din lucrare (Boecler [13: 7-590]). Boecler face o distincție între ceea ce azi am numi gramatica de școală (care se înscrie în diviziunea anterioară) și filologie. Începe descrierea marilor cărți care pregătesc studiul filosofic cu cele de filologie. Logica este disciplina acoperită de ultima subdiviziune, cea care precede în mod imediat studiul filosofiei, în această a treia mare clasă a cunoștințelor.

La Boecler, disciplinele pe care astăzi le-am include printre științele umane ocupă un loc amplu printre *artes liberales*. Retorilor, oratorilor și poeților le sunt consacrate două subdiviziuni. În schimb, diversele feluri de istorie ocupă nu mai puțin de douăzeci de diviziuni. Lor li se adaugă una consacrată istoriei literare și una dedicată biografiilor, plus o subdiviziune pentru lucrări de istorie diverse. Aritmeticii și geometriei li se acordă doar câte o subdiviziune. Alte științe, precum geografia, astronomia, optica, au și ele câte o subdiviziune. Tonul îl dau deci disciplinele umaniste, iar tot timpul sunt descrise pe larg lucrările autorilor clasici greci și latini.

Filosofia este o încununare a vastului turn al cunoașterii. Lucrul acesta trebuie accentuat în mod deosebit, pentru că el reprezintă cheia imaginii tradiționale a locului filosofiei. Teologia, dreptul și medicina, în această ordine, sunt și ele anexate la disciplinele filosofice. Ne vom concentra însă atenția doar asupra filosofiei propriu-zise.

Boecler împarte disciplinele filosofice în teoretice și practice. Dacă în secolele care preced umanismul, tensiunea construcției ține de relația dintre

[26] „Artes liberales dicuntur veteribus, quibus animus ad Philosophiam praeparatur" (Boecler [13: 7]). Boecler adaugă că în grecește acestor discipline li se spune *propedeutice*.

filosofie și teologie, acum lucrurile se schimbă. Din structura ramurilor filosofiei propriu-zise va rezulta însă o tensiune ulterioară. Lucrul cel mai important care trebuie remarcat este că filosofia teoretică include două subramuri: fizica și metafizica. La rândul ei, ramura filosofiei practice include trei subramuri: etica, politica și economia.

Boecler descrie o bibliotecă ideală. Clasificarea propusă este una gândită pentru o asemenea bibliotecă ideală. Cum de nu se zdruncină - s-ar putea întreba cineva - o asemenea clasificare sub impactul unor noi lucrări? Răspunsul ar fi că ne putem uita la această bibliotecă ideală ca la un turn cu patru etaje. La primul etaj, sunt mereu disponibile încăperi pentru manuale care descriu o meserie sau alta. La al doilea etaj, sunt practic manualele de școală elementară. Al treilea etaj este destinat cărților cu caracter propedeutic, cele care pregătesc accesul la al patrulea etaj. În sfârșit, la al patrulea etaj, sunt operele animate de o atracție dezinteresată pentru cunoaștere. Și un Galileo Galilei, ar putea să insiste cineva, nu dă totul peste cap? Boecler nu-l ignoră pe Galilei. Atâta doar că opera sa este integrată etajului al treilea,[27] care joacă astfel un rol special în toată construcția, permițând extinderi fără rupturi radicale.[28]

6.1.3 Criza imaginii tradiționale a filosofiei

Ce s-ar întâmpla dacă am examina un sistem de clasificare a unei biblioteci, nu de la 1715, ci din secolul al XIX-lea? Diferențele sar imediat în ochi. În clasificarea propusă de Melvil Dewey, la 1876, sunt nouă diviziuni fundamentale: filosofia, teologia, sociologia, filologia, științele naturii, artele aplicate, artele frumoase, literatura, istoria.[29] Cum Dewey folosește numere pentru diviziunile clasificării sale, filosofia pare să ocupe un loc de seamă, cel cu numărul unu. În fapt, lucrurile s-au dat complet peste cap în raport cu clasificarea cvadripartită pe care am văzut-o în *Bibliographia cri-*

[27] Contribuția lui Galilei este plasată în zona astronomiei (Boecler [13: 548]). Boecler menționează ce a scris Galilei despre sistemul copernican și utilizarea pentru observații astronomice a telescopului olandez („primus hunc Tubum Batavum caelo admovit" - Boecler [13: 552]).

[28] Astronomia, ca știință care doar pregătește pentru filosofie, poate fi extinsă fără mari pericole. În cazul lui Galilei, Boecler, folosind o strategie academică uzuală, menționează și o lucrare care-l critică. Oricum, la etajul superior, ceea ce ține de propedeutică poate fi utilizat, interpretat diferit, în funcție de țelurile filosofiei, care - în virtutea imaginii tradiționale - sunt de natură superioară.

[29] Melvil Dewey, *A Classification and Subject Index for Cataloguing and Arranging the Books and Pamphlets of a Library* (Amherst, Mass.: 1876), p.11.

tica [13] de la 1715. Filosofia nu mai este o încununare a întregului edificiu; cărțile de filosofie sunt subsumate unei clase care este una dintre clasele de bază, dar este una ca oricare alta. N-are nimic special. Turnul cunoașterii descris de Boecler s-a prăbușit.

Dewey explică, în prefața lucrării sale, că este animat de interese practice: aranjarea mai ușoară a cărților în rafturi, regăsirea lor rapidă ș.a.m.d. Clasele sale sunt numerotate de la 1 la 9. La rândul lor, ele sunt subdivizate și numerotate; 59, de pildă, este dedicată zoologiei, fiind a noua diviziune din cadrul clasei mai ample a științelor naturii.[30] În plus, există o diviziune notată cu 0 și dedicată lucrărilor cu caracter general. La nivelul de sus al ierarhiei, sub cupola acestei clase sunt plasate bibliografiile, enciclopediile cu caracter universal etc. În fiecare clasă, există o primă asemenea subdiviziune zero. Numerele acestea, dincolo de furnizarea unei notații practice, denotă însă o preocupare ale cărei semnificații depășesc aranjarea cărților pe rafturi.

Ce se întâmplă dacă apare o nouă disciplină? Se reface toată clasificarea? Dau noile descoperiri totul peste cap? Clasificarea lui Dewey oferă o soluție: crearea unei noi subdiviziuni. Dewey a inventat ceea ce se numește o clasificare zecimală, în care noi subclase pot fi create constant, prin divizarea unei clase deja existente.[31]

Mai există o noutate în clasificarea lui Dewey, o noutate care prezintă un interes direct pentru cartea de față. Să zicem că ne uităm la tabelul pentru clasa de bază cu numărul 5 - științele naturii. Un zero pus după numărul 5 indică lucrări cu caracter general. Un 1 pus după aceea are însă o semnificație specială: 501 este o clasă tot pentru filosofie. Care este ideea lui Dewey? Lucrările dedicate filosofiei științelor naturii capătă codul 501 în clasificare. Principiul se regăsește în alte clase: 701 este filosofia artei. Dar 301? Este filosofia științelor sociale. Oricât ar insista Dewey asupra ideii că el este doar un bibliotecar interesat de așezarea eficientă pe rafturi a cărților, în principiile clasificării sale se reflectă o schimbare radicală în atitudinea față de științe și filosofie.

[30] Dewey, *Op.cit.*, p.3.

[31] Biblioteca Națională a României folosește un sistem ale cărui origini sunt în opera lui Melvil Dewey. A se vedea *Clasificarea Zecimală Universală* (București: Biblioteca Națională, 1998), vol.1, p.VII. Pentru tabela principală a clasificării a se vedea, tot acolo, p.XI. Pentru felul în care se extinde o clasificare zecimală a se vedea clase de genul 179.3 (etica în relație cu animalele), la p.114. În 179.3, numărul inițial 1 trimite la clasa 1 din tabela principală - filosofia; 17 trimite la etică, 179 la alte probleme ale filosofiei morale. Numerotarea se continuă după un punct și 179.3 introduce o nouă diviziune.

Opinia curentă, cea care este în mai toate manualele de școală, este că o serie de discipline s-au desprins din corpul filosofiei. Așa ar fi, de pildă, fizica. Părerea aceasta își găsește reflectarea și în lucrări dedicate în mod special științelor umane sau științelor sociale. Mattei Dogan și Robert Pahre, de exemplu, ne spun că „filosofia, disciplina cea mai veche, nu este numai fragmentată, ci a și pierdut diversele sale fragmente: de la matematică la teologie, de la fizică la psihologie”[32]. Dovezile aduse de ei în sprijinul acestei afirmații nu par însă deloc rodul unei cercetări atente: ei menționează faptul că în universități occidentale titlului de doctor i se zice Ph.D. (doctor în filosofie); adaugă apoi un lung citat din Jean Piaget, care și el merge pe ideea desprinderii treptate a unor științe de filosofie. Mergând pe această logică, se ajunge să se spună că „filosofia nu mai este astăzi decât o categorie reziduală”[33]. Pentru științele sociale, din filosofie, cred Dogan și Pahre, preluând o idee a lui F.A.Hayek, n-ar mai fi relevante decât etica științei și epistemologia.

Argumentarea dezvoltată de Dogan și Pahre este superficială. În primul rând, ea nu ține cont deloc de structurarea internă a ceea ce cred ei că ar fi fost filosofia înainte de toată acea serie de desprinderi. Ei cred că filosofia era un soi de corp al tuturor cunoștințelor. Distincția subtilă dintre disciplinele cu caracter propedeutic și filosofie le scapă. De asemenea, pentru ei nu joacă nici un rol atitudinea față de cunoaștere. Este ridicol să te rezumi - când este vorba despre perioade mai vechi - la a menționa că Ph.D. înseamnă doctor în filosofie. De ce era filosofia în vârful turnului cunoștințelor? De ce și-a pierdut locul? S-a refăcut turnul sub forma unei clădiri în care științele experimentale ocupă etajele superioare? Răspunsurile la aceste întrebări lipsesc. Desigur, putem decela aici și o criză a prestigiului filosofiei. Convingerea tacită a autorilor este că totul poate fi transformat în știință și că rămâne doar de văzut cum științele se pot combina și recombina în așa fel încât să acopere un domeniu cum ar fi cel al umanului sau al socialului.

Ideea curentă a desprinderii științelor din filosofie ar putea fi comparată cu desprinderea treptată a continentelor din masa primordială de pământ, Pangaea. Metafora aceasta ar sugera însă un proces lent, care are nevoie de mult timp ca să se producă.

Ne putem gândi însă și la o altă metaforă: cea a turnurilor gemene

[32]Mattei Dogan și Robert Pahre, *Noile științe sociale* (București: Editura Academiei Române, 1993), p.95.

[33]*Ibidem.*

din New York; acolo, prăbușirea etajelor superioare a antrenat prăbușirea clădirilor. Or, filosofia era plasată, după cum am văzut, chiar și în jurul anului 1700, în vârful unui turn al disciplinelor.

Turnul s-a prăbușit, în special pentru că fizica s-a transformat într-o disciplină experimentală. Metamorfoza ei a redus (vezi secțiunea 6.1.2) filosofia teoretică la metafizică. Cât privește filosofia practică, putem interpreta „desprinderea" politicii și economiei ca parte a procesului de formare a științelor umane. Tot din perspectiva științelor umane, etajul al treilea al turnului zugrăvit de Boecler [13] a suferit transformări radicale. Ca să amintim doar un exemplu, s-a format lingvistica științifică. Prăbușirea turnului era inevitabilă.

Fenomen interesant, filosofii și-au căutat destul de repede de lucru în subteranele unui nou edificiu, la ale cărui etaje superioare stă, pe locul deținut odinioară de filosofie, știința modernă a naturii. John Locke scrie (la 1690): „este o ambiție destul de mare și aceea de a fi întrebuințat ca salahor de rând pentru ca să curеți puțin terenul și să îndepărtezi ceva din molozul care stă în calea cunoașterii"[34].

Locke este un deschizător de drum pentru o parte din filosofia care urmează, cea animată de admirație pentru științele moderne ale naturii. Filosofii aceștia socotesc adesea că filosofia oferă „fundamente" pentru științe (este aici și ideea salahorului de rând pus în slujba științei, dar și mutarea filosofiei la subsolul noului edificiu al cunoașterii). De asemenea, ei acordă o atenție primordială cunoașterii, lucru care nu exista în filosofia tradițională. Teoria cunoașterii, teoria științei, epistemologia socială concretizează în timp acest nou tip de interes filosofic. Teoria cunoașterii devine mai importantă decât metafizica (dacă metafizica nu este respinsă cu totul).

6.1.4 Naturalism filosofic și naturalizare spontană

Munca de salahor poate fi „industrializată". Ce-ar zice oare Locke despre propunerile unor filosofi de a transforma teoria cunoașterii într-o disciplină empirică? Dacă ne uităm la respectul cu care tratează rezultatele științei, aproape sigur, Locke ar înclina azi către tabăra naturalismului.[35]

[34]În epistola către cititor" din *Eseu asupra intelectului omenesc* (București: Editura Științifică, 1961), vol.1, p.5.

[35]Pentru o varietate de puncte de vedere cu privire la naturalism, a se vedea antologia editată de Keil și Schnädelbach [56]. Editorii n-au o simpatie specială pentru na-

Mircea Flonta distinge între un naturalism moderat și unul radical, în problema teoriei cunoașterii. Filosoful român arată că a existat o distincție tradițională între analiza conceptuală și cercetarea empirică (*Naturalismus* [56: 163]). Filosofiei i-a revenit sarcina analizei conceptuale. O chestiune-cheie din teoria cunoașterii ar fi problema întemeierii epistemice. Naturalismul moderat încearcă să găsească versiuni ale întemeierii care să poată fi testate empiric. Naturalismul radical înseamnă renunțarea la tema întemeierii și mutarea tuturor cercetărilor legate de cunoaștere în zona științelor experimentale (*Naturalismus* [56: 165]).

Cea mai mare parte a studiului lui Mircea Flonta discută versiuni moderate ale naturalismului. Este interesant însă de văzut ce spune filosoful român despre o variantă radicală a naturalismului. O asemenea formă de naturalism radical ar fi teoriile evoluționiste ale cunoașterii. Mircea Flonta se îndoiește că asemenea teorii sunt de luat în serios dacă sunt simple „interpretări biologice aproximative" ale teoriei cunoașterii (*Naturalismus* [56: 181]).

Dezbaterea din jurul naturalismului atinge un punct nevralgic: cel al raporturilor dintre știință și filosofie. Ce-ar fi relevant în contextul de cărții față (unde este vorba despre teoria științei, nu despre teoria cunoașterii)? Credem c-ar fi de reținut o formulare a lui Quine. Acesta respinge ideea unei filosofii „prime", care ar precede știința. Filosofia trebuie să plece de la rezultatele de cercetare ale științei (*Naturalismus* [56: 113]).

Există însă și câteva puncte îndoielnice în naturalism. De fapt, „naturalizarea" trebuie realizată de către științele umane. Denumirea de „naturalism" nu este nici ea prea fericită; sugerează o preeminență a științelor naturii. De fapt, multe dintre sarcinile legate de „naturalizare" ar urma să fie îndeplinite de către științe umane. Aceasta plasează o povară prea grea pe umerii științelor umane. Partizanii naturalismului, chiar cel moderat, par să lucreze cu un soi de științe umane „ideale"; asta, în viziunea lor, însemnând că sunt modelate după științele naturii. Dacă ne uităm însă la științele umane, cel puțin așa cum sunt prezentate în această carte, ele sunt capabile să producă doar o serie de teorii mici, imposibil de asamblat în construcții mai ample, utilizând doar mijloacele științei. Ar trebui să reve-

turalism (*Naturalismus* [56: 7]). Conceptul de raționalitate este, de fapt, miza. Pentru Schnädelbach, importantă ar fi caracterizarea raționalismului în termeni care să nu depindă total de științele naturii (așa cum preconizează naturalismul). Știința ar avea credibilitate pentru că procedează rațional; enunțul acesta n-ar fi însă, apreciază editorii, inversabil (*Naturalismus* [56: 42–43]).

nim la filosofie pentru a realiza o sinteză, dar așa sunt ruinate pretențiile naturalismului.

Naturalizarea are totuși loc și filosofia trebuie să acorde atenție fenomenului. Este vorba însă despre o „naturalizare spontană". Uneori oamenii de știință poate nici nu știu că o anume idee circulă în filosofie.[36] În comentariul său la Heidegger, Hubert Dreyfus analizează o serie de sensuri ale englezescului „*in*"; în esență, filosoful american ne spune că Heidegger face o deosebire între modul în care obiecte, precum masa sau scaunele, sunt incluse fizic în lume și un mod care presupune implicare (*involvement*). În al doilea caz, este vorba despre a-fi-în-lume.[37]

Cercetătoarele și cercetătorii orientați către psihologia ecologică s-ar putea să nu-l fi studiat pe Heidegger, dar au o idee similară despre ce înseamnă a-fi-în-lume. Ființele umane nu sunt separate de mediu, psihologia trebuie să investigheze un tot format din corp și mediu. În camera mișcărilor, scaunele sunt insensibile la deplasarea pereților – oamenii nu (a se vedea secțiunea 4.5).

Dreyfus pare a socoti că experimente de genul celor din camera mișcărilor sunt o notă bună pentru Heidegger. N-are cum fi așa. Ceea ce are loc este un proces de naturalizare spontană. Pe baza filosofiei lui Heidegger, am putea vorbi cel mult despre o teorie-ca-tentativă. Ceea ce au obținut grație experimentului lor psihologii este însă un rezultat de cercetare.

Naturalizarea spontană este un proces care nu poate fi ignorat de filosofie. O dată ce există un rezultat de cercetare, ce-i de făcut în filosofie? Principiul naturalismului ne spune că trebuie pornit de la rezultatul de cercetare. Acesta pare a fi și modul rațional de a proceda. Dacă procedăm altfel, pierdem un reper important și nici nu eliminăm suprapuneri în care partea filosofică este într-o situație de inferioritate, pentru că n-are mijloacele de cercetare de care dispune știința.

[36]Dreyfus [29: 2] remarcă faptul că, în științele umane, „unele cercetări își trag seva, conștient sau nu, din... *Ființă și timp*." Ce nu sesizează Dreyfus sunt implicațiile unui asemenea proces.

[37]Heidegger este un filosof dificil. Pentru unii dintre adepții săi, Heidegger este un soi de Pitagora (pentru Pitagora vezi aici secțiunea 5.1.1). Susținerile lor se încheie prin αὐτὸς ἔφα. Am preferat comentariul lui Hubert Dreyfus, care folosește exemple clare și un limbaj limpede. Pentru discuția despre *in* și felurile de a fi a se vedea Dreyfus [29: 41–45].

6.1.5 Paralelisme între științele umane și filosofie

Când s-a prăbușit turnul în vârful căruia se afla filosofia (vezi secțiunea 6.1.3), filosofii au avut tendința să nu renunțe la preocupările lor tradiționale. Asta însemna, între altele, să continue să cultive filosofia naturii. Problema era că filosofia naturii exista în paralel cu știința modernă a naturii. În ambele cazuri, era vorba despre fizică.

Fizica filosofilor n-a putut ține pasul cu fizica nouă. Filosofii au abandonat ambiția de a dezvolta fizica în paralel cu știința modernă a naturii. Rezultatele fizicii erau pur și simplu copleșitoare.

În filosofie, a fost ulterior introdusă filosofia fizicii. Filosofia fizicii este *secundă* în raport cu fizica. Scopul ei este să cerceteze filosofic știința fizicii, nu s-o concureze.

S-ar părea că avem de a face aici cu un model simplu și clar. Modelul chiar este urmat, cât timp este vorba despre științele naturii. Cine încearcă să dezvolte o chimie cu mijloace pur filosofice? Nimeni. Iar exemplele pot continua.

Lucrurile se schimbă însă când este vorba despre științele umane. Filosofii de cele mai variate orientări se comportă ca și cum filosofia ar fi tot o știință, dar cu ambiția de a se pronunța asupra problemelor celor mai diverse.

Vom da în continuare câteva exemple de paralelisme între științele umane și filosofie. Începem cu limbajul, pentru că filosofi de orientări diferite consideră că limbajul este un loc cu totul special pentru filosofie.

După Devitt și Sterelny, limbajul este tema focală a filosofiei. Cei doi adoptă o poziție naturalistă, dar este greu să-i înțelegi semnificația. Între ce și ce ar exista o continuitate? În cartea lor despre filosofia limbajului, există doar o continuitate cu lingvistica de fotoliu. Lingviștii „cu încălțări murdare" parcă nici n-ar exista. Experimentele la care se face referire sunt tot „experimente de fotoliu" (experimente gândite).[38]

6.1.5.1 Limbajul

Jacques Derrida este detestat de către filosofii analitici. Este suficient să ne amintim episodul acordării titlului de doctor honoris causa lui Derrida, la

[38]Michael Devitt și Kim Sterelny, *Limbaj și realitate* (Iași: Polirom, 2000), în special paginile 25 (despre filosofie și interesul pentru limbaj), 253 ș.u. (pentru naturalism).

Cambridge, în 1992.[39] Între cei care-l respingeau în chip radical și Derrida exista totuși un punct comun - interesul pentru filosofia limbajului.[40]

De ce se ocupă filosofii cu filosofia limbajului și nu cu filosofia lingvisticii? Auroux și Kouloughli discută chestiunea într-un mod cât se poate de tăios.

Filosofia lingvisticii are în centrul atenției lingvistica, nu limbajul; în acest caz, filosofia nu este filosofie primă în raport cu lingvistica (a se vedea Auroux și Kouloughli [4: 152, 161]). Filosofia tradițională se referea direct la realitatea empirică, apreciază lingviștii francezi.[41] Indirect, este aici o acuzație gravă la adresa filosofiei limbajului; ea ar fi o filosofie neracordată la consecințele prăbușirii turnului tradițional al cunoașterii.

După Auroux și Kouloughli, vina pentru ignorarea filosofiei lingvisticii este împărțită între filosofi și lingviști. Cum am văzut, asupra primilor planează acuzația că practică o filosofie tradițională, ca și cum timpul s-ar fi oprit în loc pe la 1700. Lingvistica are însă și ea slăbiciunile ei.

Lingviștilor francezi li se pare o mare problemă că lingvistica nu arată, de fapt, ca o știință a naturii. De asemenea, disciplina este fragmentată. Altfel spus, folosind terminologia din cartea de față, se recurge la foarte multe chei de cercetare, puțin compatibile între ele. Ar lipsi o comunitate științifică a lingviștilor. N-ar exista un acord nici măcar în privința etapelor istoriei lingvisticii (Auroux și Kouloughli [4: 158]).

[39]Propunerea de conferire a titlului de doctor lui Derrida a stârnit opoziție la Cambridge și atunci a fost nevoie de un vot formal. Înaintea votului, pe 9 mai 1992, a apărut în *The Times* o scrisoare a celor care se opuneau acordării titlului onorific lui Derrida. Autorii scrisorii susțineau că Derrida n-a făcut altceva decât să transfere trucuri dadaiste în mediul academic. Este Derrida un filosof? În scrisoare se vorbea despre vagi „semne distinctive ale disciplinei”, la Derrida. Se susținea că, de fapt, Derrida a devenit influent grație contribuțiilor sale în afara filosofiei, la studiul filmelor sau în teoriile despre literatură. La Derrida, se arăta în scrisoare, nu sunt deloc respectate „standardele de claritate și rigoare” acceptate în mediile academice. Iar totul se încheia cu ideea că nu se poate să fii o personalitate în mediul academic doar pe baza unor „atacuri semi-inteligibile contra valorilor rațiunii, adevărului și standardelor muncii de cărturar”. Printre semnatari erau Willard van Orman Quine, zeul filosofiei la Harvard, australianul David Armstrong, americanca Ruth Barcan Marcus, germanul Hans Albert și alții. Inițiatorul scrisorii a fost Barry Smith, editorul revistei *The Monist*.

[40]În cartea lui Sylvain Auroux, nicicum un admirator al lui Derrida, există o secțiune despre ideile-cheie ale lui Derrida în filosofia limbajului [3: 71–77].

[41]A se vedea schema din Auroux și Kouloughli [4: 157]. Filosofia tradițională și știința se referă, în paralel, direct la realitatea empirică. Prin contrast, o filosofie a unei discipline are o relație mediată, de către disciplina respectivă, cu realitatea. În fond, în această ipostază, filosofia nici nu stabilește care este „realitatea”; ea discută ceea ce se vede prin ochelarii disciplinei respective.

Profită filosofii limbajului de slăbiciunile lingvisticii despre care vorbesc Auroux și Kouloughli? Într-un fel, da. Fragmentarea disciplinei încurajează ideea că și filosofii, deobicei prin analize conceptuale, pot spune ceva despre limbaj. Lipsa unei rețele unitare de rezultate științifice duce la o situație cu totul diferită decât aceea în care s-a aflat filosofia naturii confruntată cu fizica.

Dacă nu ignoră deliberat știința,[42] dezavantajele filosofiei limbajului sunt și în alte puncte decât acelea remarcate de Auroux și Kouloughli. Naturalizarea spontană produce o erodare constantă a domeniului. De exemplu, ideile lui Austin au migrat practic din filosofie în lingvistică.[43]

Pe de altă parte, se formează o zonă de continuitate mai ales cu lingvistica practicată în cheie formalistă. Filosofia limbajului devine un alt gen de „lingvistică de fotoliu".

După 1991, când apare articolul lui Auroux și Kouloughli [4], situația filosofiei lingvisticii s-a schimbat. Sylvain Auroux însuși a integrat în cartea sa despre filosofia limbajului [3] un capitol despre filosofia lingvisticii. Mai nou, *Stanford Encyclopedia of Philosophy* conține un articol dedicat filosofiei lingvisticii.[44] Într-un cuvânt, disciplina există în mod oficial.

Este filosofia lingvisticii calea pe care trebuie să se angajeze filosofii interesați de limbaj? Abordarea din cartea de față se ferește de formularea de norme metodologice în asemenea situații (a se vedea și strategia adoptată în cazul cheilor de cercetare 5.4.3). Totul depinde de modul în care este articulată o filosofie sau alta.

Merită însă subliniat un lucru. Filosofii au, de fapt, două alternative la filosofia limbajului. Una dintre oportunități este filosofia lingvisticii. Cealaltă este un alt mod de a practica filosofia limbajului, în care s-ar porni de la rezultatele de cercetare din lingvistică. În termenii cărții de față, ar fi vorba despre o narațiune dispusă ca o suprastructură peste rezultate de cercetare.

---

[42]Genul de filosofie care ignoră știința sau este chiar ostilă științei este discutat separat.

[43]Dacă răsfoim *Encyclopedia of Language and Linguistics* [16], un concept atât de legat de gândirea lui Austin cum este *performative* se găsește în articole variate: cel despre binecuvântări, cel despre contextul comunicării, cel despre lingvistica aplicată critică, cel despre limbajul cu formule, despre limba textelor juridice, despre tendințele din lingvistica secolului al XX-lea (!!), reflexivitate și altele. Punctul de plecare este în J.L.Austin, *How to Do Things With Words* (Oxford: Clarendon Press, 1962).

[44]Barbara C. Scholz, Francis Jeffry Pelletier, și Geoffrey K. Pullum, „Philosophy of linguistics", <`http://plato.stanford.edu/entries/linguistics/`>, 21 septembrie 2011.

6.1.5.2 Mintea

Robert Wilson, scriind despre legătura dintre filosofia minții și științele cogniției, începe cu prezentarea unei probleme tradiționale, relația dintre corp și minte. Continuă cu o problemă care i-a frământat pe Spinoza, Locke, dar mai ales pe Kant: raportul dintre structurile minții și cunoaștere.[45]

Filosofia minții, ghidându-ne după informațiile de mai sus, este o disciplină de factură tradițională. Dac-ar fi să riscăm o comparație cu filosofia limbajului, este mai tradiționalistă decât aceasta.

Dintr-o altă perspectivă însă, filosofia minții nu este doar o încercare de a înțelege cu mijloace filosofice psihicul uman. În știința cogniției, ea joacă un rol de mediator și de factor de integrare. Ceea ce este doar un deziderat, în cazul filosofiei limbajului, este o realizare în cazul filosofiei minții.

6.1.5.3 Religia

În filosofia religiei se reflectă cât se poate de limpede dilemele din cazurile filosofiei limbajului și al filosofiei minții.

Ar trebui oare ca filosofia să discute direct marile probleme care au frământat spiritele religioase? De exemplu, să analizeze conceptul de Dumnezeu. Analiza conceptuală se va lovi imediat de neclaritățile care stau în calea definirii înțelesului termenului de „Dumnezeu". O soluție „din fotoliu" va cădea în mod sigur peste versiunea acceptată de o confesiune.

De ce nu s-ar ține însă cont de varietatea înțelesurilor termenului de „Dumnezeu" în diverse religii? Pare mai rațional să se procedeze așa. Dar cum? Să fie investigate direct feluritele înțelesuri? Sau să se țină cont de rezultate obținute de cercetarea științifică a religiilor?

6.1.5.4 Cultura

Mai luăm în considerare doar un singur exemplu de paralelism între științele umane și filosofie.

„Cultură" nu este termen cu o definiție foarte precisă. Ar fi preferabil să ne orientăm după antropologia culturală.[46]

---

[45] A se vedea introducerea consacrată filosofiei din *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences* [99: XV-XVII].

[46] A se vedea, de pildă, Tim Ingold, editor, *Companion Encyclopedia of Anthropology* (Londra: Routledge, 1994), pp.329–349.

Filosofii par să se simtă dezlegați de asemenea obligații. Rezultatul este nu doar existența în paralel a unor eforturi de înțelegere a unor fenomene. Se manifestă, în plus, și naturalizarea spontană.[47] Filosofia însăși tinde să se confunde cu o știință umană.[48] Lucrul acesta este însă absurd. S-ar rupe legăturile cu eforturile de a înțelege rosturile lumii fizice sau pe acelea ale lumii biologice.

6.2 Analiza narațiunilor

De ce n-ar fi narațiunile rezultate de cercetare? Ce ar trebui să existe ca să fie rezultate de cercetare? Ar trebui să fie publice metodele de colectare a datelor, procedurile. Punctul nevralgic, la narațiuni, este însă cerința repetabilității (pentru formularea ei, vezi secțiunea 5.3.3) din pricina constrângerii impuse repetabilității (vezi pagina 153).

Narațiunile au constituenți narativi (vezi secțiunea 2.5.3). Dacă privim lucrurile dintr-o perspectivă structurală, sunt de discutat două tipuri de situații.

Să zicem c-am auzit o narațiune cu o anume structură; atunci este firesc să fim în stare, practic, nu doar să repetăm procesul de alcătuire a narațiunii, dar chiar s-o anticipăm. Dacă știm înclinațiile, viziunile etc. naratorului, atunci putem anticipa destul de exact povestea pe care-o va spune. Or, rezultatul de cercetare n-ar trebui să poată fi obținut dacă nu știm procedurile prin care se susține că s-a ajuns la el.

Cineva ar putea să insiste și să facă publice proceduri în care precizează constituenții narativi și modul lor de asamblare. Așa a pus însă structura rezultatului în proceduri! Repetarea obținerii rezultatului este banală, dar irelevantă.

[47] A se vedea *Culture and Cognitive Science* de Jesse Prinz. Acesta este însă un articol apărut într-o enciclopedie de filosofie (*Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <`http://plato.stanford.edu/entries/culture-cogsci/`>, 2 noiembrie 2011). Ideea sa este „să treacă în revistă căile pe care abordarea în formare a culturii de către știința cogniției a dat o altă înfățișare dezbaterilor filosofice”. În fapt, credem că el surprinde un proces de naturalizare spontană. Memele (gândite prin analogie cu genele din biologie) țin de științele umane, nu de filosofie. Interacțiunea dintre cultură și limbaj este tot mai mult domeniul de studiu al științelor umane ș.a.m.d. Până și în secțiunea despre moralitate sunt descrise experimente! Sunt toate semnele unei naturalizări a multor teme care erau în trecut tratate mai ales de către filosofi.

[48] Birocratic, chiar este clasificată printre științele umane. Acolo unde se face o deosebire între științe sociale și arte și discipline umaniste, filosofia este în cea de-a doua categorie.

Spus mai direct, în primul tip de situație, narațiunile au o structură de basm. Nu este cazul să fie tratate ca niște rezultate de cercetare. Aspectul poate mai interesant este că asemenea narațiuni nu sunt rare. Uneori oamenii le admiră ca pe rezultate științifice, nu ca pe niște povestiri care le plac.

În a doua situație, orice specificare a procedurilor nu duce la repetabilitatea rezultatului. Constituenții narativi sunt, cel puțin în parte cunoscuți, dar sunt combinați într-un chip *sui generis*.

De fapt, două bune narațiuni ar trebui să fie diferite. Constituenții narativi care se referă la rezultate de cercetare pot fi similari, dar modul în care sunt asamblați să fie variat. Cel mai mult contează însă diversitatea componenților narativi, introducerea unor elemente surprinzătoare în structura narațiunii.

Ar fi fără sens să se specifice o procedură de narare cam în felul acesta: găsiți elemente inedite, care să facă narațiunea mai atractivă; introduceți elemente de reflecție filosofică profundă; folosiți un stil atractiv. Cu asemenea indicații nu va reuși nimeni să spună povestea la fel.

Analiza structurii narațiunilor nu este singura manieră de abordare a lor. Există numeroase perspective asupra narațiunilor și rolurilor pe care le joacă în științele umane.

F.R.Ankersmit [2] optează pentru analiza logică a narațiunilor. Locul oficial, ca să zicem așa, al narațiunilor, în științele umane, este în scrierile istoricilor. Ele alcătuiesc materialul pe care-l studiază Ankersmit.

Ankersmit respinge, pe rând, o serie de propuneri de abordare a narațiunilor. Ce-l interesează pe el, în special, este chestiunea naturii narațiunilor. Propunerea pragmatistă, spune Ankersmit, este să privim narațiunile ca pe un „ghid pe care se poate conta în acțiune” (Ankersmit [2: 33]). În sensul acesta, relatări pe care le facem curent în viața de zi cu zi sunt narațiuni.

Să zicem că A se întâlnește cu Z, iar Z îi spune că se îndreaptă spre librăria centrală. Apoi A se întâlnește cu B, care ar vrea să-l vadă pe Z. A relatează ce i-a spus Z, atunci când s-au întâlnit. „Atunci când” din fraza anterioară i se pare lui Ankersmit că poate crea probleme pentru abordarea pragmatică a narațiunilor. Z putea, între timp, să-și schimbe intențiile și să meargă la bibliotecă. Narațiuni precum aceea din a lui A, din exemplul nostru, consideră Ankersmit, devin astfel obstacole, nu ghiduri pe care se poate conta. Mai interesantă este însă observația lui Ankersmit că abordarea pragmatică efasează deosebirea dintre trecut și prezent, care este foarte importantă pentru istorici. Se poate conta, în sens pragmatic,

pe o relatare numai în măsura în care trecutul este similar cu prezentul (Ankersmit [2: 33]).

Ankersmit respinge și o abordare care seamănă, din descrierea sa, cu abordarea structurală. La baza narațiunii ar fi niște atomi (constituenții narațiunii). Ankersmit susține că nu crede că s-ar putea identifica asemenea atomi. Narațiunile ar avea o „densitate continuă” (Ankersmit [2: 36–37]). Dacă te uiți prin carte, nu este însă niciodată menționat Propp cu constituenții săi narativi. Nici de Lévi-Strauss cu *mythemele* sale autorul n-a auzit. Aici se vede prețul plătit formației filosofice înguste, pe direcția filosofiei analitice. Dacă ar fi știut de Propp sau Lévi-Strauss, Ankersmit ar fi putut formula un argument articulat concret, nu pe baza a ceea ce i se pare lui că nu poate fi.

Sunt însă și aspecte ale narațiunilor bine surprinse în cartea lui Ankersmit. El arată că narațiunile nu sunt, în sens logic, adevărate sau false (Ankersmit [2: 74]). Lucrul acesta credem că este important. Deși părți ale unei narațiuni pot fi adevărate sau false, ansamblul narativ nu este adevărat sau fals.

Cum caracterizăm însă o narațiune, cum ar fi, de exemplu, una dintre operele unor istorici? Și aici Ankersmit are o idee foarte bună. Trebuie să ne uităm la genul cel mai apropiat de scrieri. Candidatura cea mai potrivită este romanul, iar dintre romane, romanul istoric (Ankersmit [2: 33]).

6.2.1 Au narațiunile un obiect?

Există o anumită doză de scepticism în felul în care este pusă întrebarea din titlul secțiunii. În cartea de față, nu s-a vorbit niciodată despre obiectul unei științe umane sau alteia. Ideea pe care s-a pus accent este că știința este un alt mod de a răspunde la întrebări (a se vedea secțiunea 5.2).

Se vorbește totuși curent despre obiectul diverselor științe umane. Autorii de manuale încearcă să caracterizeze cum pot mai bine „obiectul de studiu” al științei pe care o descriu. Care ar fi eroarea? Să fie vorba doar despre faptul că disciplinele umaniste au granițe poroase între ele? De multe ori, ariile disciplinelor sunt încălcate de către demersuri care vin din alte discipline (a se vedea secțiunea 5.4.5). Nu este doar atât.

Să ne uităm atent la situația unui ipotetic obiect de studiu? Cum ar putea fi el înțeles înainte de o familiarizare cu cercetările științifice legate de presupusul obiect? Sau, mai dramatic, atunci când cercetările nici nu există

încă.[49] Cu ce mijloace ar putea fi identificate trăsăturile sale distinctive? De bună seamă, cu mijloacele filosofiei.

Filosofia, în acest caz, indiferent de mijloacele la care ar apela un curent filosofic sau altul, nu poate încerca decât să umble după ființe care populează diverse lumi. Este o iluzie să crezi că poți identifica astfel ființele potrivite. O dilemă distructivă pândește întreprinderea. Identificarea ar putea fi făcută arbitrar, dar aici primul corn al dilemei duce, în mod indubitabil, încercarea într-o fundătură. Al doilea corn lovește mai subtil. Ființele potrivite sunt găsite, nu arbitrar, ci pe baza unei cercetări. Aceasta ar însemna însă că filosofia se poate substitui cu succes științei. Prăbușirea turnului tradițional al cunoașterii ne arată că lucrurile nu stau însă așa (vezi secțiunea 6.1.3).

Ce sunt atunci prezentările „obiectelor de studiu”? Sunt scurte narațiuni despre tipul de rezultate de cercetare obținute deja în respectiva arie de studiu.

În mod normal, orice narațiune din suprastructura narativă a științelor umane ar trebui să includă relatări despre rezultatele de cercetare. Cât despre „obiect”, narațiunile au mai degrabă obiective, decât obiecte pe care le-ar descrie. Chiar o relatare populară a unor rezultate de cercetare nu poate fi o descriere plată. Ea poate să încerce să convingă publicul că rezultatele sunt semnificative. Poate să aibă și alte obiective, dar, oricare ar fi ele, nu „obiectul” este cel care dictează structura narațiunii.

6.2.1.1 Capcana ontologică

Până acum am presupus că filosofia n-a întors spatele științei și nici n-o ignoră. Nimic nu-i poate însă obliga pe filosofi să nu ignore știința. Iar exemplu mai bun decât fenomenologia heideggeriană se poate cu greu găsi.

Fenomenologia heideggeriană ne propune o lume populată, într-un chip foarte sofisticat, cu o serie întreagă de ființe. Ce este însă ființa ca atare? După cum explică Dreyfus, nu este vorba de o generalizare naivă pornind de la copula „este”. „În practicile noastre se găsește deja o înțelegere a ființei” (Dreyfus [29: 11]). Ființa poate fi înțeleasă dinspre *Dasein*; pentru Heidegger, *Dasein* nu este un subiect conștient (v. Dreyfus [29: 13]), el opunându-se trasării unei distincții între obiectul cunoașterii și subiectul

[49]Sunt destule exemple în științele umane de X-ologii. Cei care propun noua disciplină se bazează, de multe ori, nu pe ideea de a răspunde la niște întrebări, ci pe aceea de a studia un ipotetic „obiect”.

cunoscător. *Dasein*, spune Dreyfus, are „o înțelegere preontologică a ființei" (Dreyfus [29: 16]). Cum? Practicile sociale au deja încorporată o ontolologie (*ibidem*). Dreyfus continuă apoi cu auto-interpretarea, auto-interpretarea greșită și trei moduri de a fi ale *Dasein*. În sfârșit, *Dasein* este punctul de plecare pentru înțelegerea ființei, pentru că *Dasein* este capabil să pună întrebarea cu privire la ființă, iar înțelegerea *Dasein* ca ființă deschide calea către înțelegerea ființelor în genere (Dreyfus [29: 28]).

După Dreyfus, deși poate este doar o scăpare de limbaj, ontologia este și ea o știință (Dreyfus [29: 113]). Mai provocator însă, ontologia ar trebui să formuleze susțineri mai tari decât știința. „Știința naturii ne spune cum funcționează ciocanele, dar nu ce *sunt* ciocanele" (Dreyfus [29: 113]).

În inteligența artificială, susține Dreyfus, se văd limitele înțelegerii a ceea ce sunt ciocanele din perspectiva unui subiect cunoscător. Programul de computer, crede Dreyfus, n-ar avea cum pune computerul *într*-o situație (în sensul de a fi implicat în ea). De aici și incapacitatea programului de a înțelege ce *este* un ciocan (Dreyfus [29: 118]).

Reluându-l pe Heidegger, Dreyfus trage concluzii drastice cu privire la știință. „Știința nu poate reconstrui ceea ce a fost lăsat pe dinafară pentru a ajunge la o teorie; ea nu poate lămuri ce înseamnă a avea un înțeles" (Dreyfus [29: 121]).

Sună impresionant. Mulți sunt prinși de această filosofie ca de un vârtej.

Vraja se destramă de îndată ce găsești puncte în care știința erodează discursul fenomenologiei heideggeriene. Când citești psihologie ecologică (a se vedea și secțiunea 4.5), ai sentimentul lucrului *déjà vu*. Persoanele umane nu pot fi tratate izolat de mediu; așa-zișii subiecți identici cu persoanele nu există. Subiecții psihologiei sunt un continuum între persoană și mediu. Analogia cu *Dasein*-ul care nu este o persoană, care are deja o înțelegere a ființei etc. este frapantă. Mai mult decât atât, percepția nu poate fi explicată doar prin ceea ce prelucrează un centru sau altul din creier; percepția nu s-ar articula dacă n-ar fi indiciile culese din mediu.

Înțelesurile? De ce le-ar *adăuga* știința, când poate foarte bine să le cerceteze. În urma investigației lor, Hastorf și Cantril [43] ajung să se întrebe câte meciuri au văzut cele două grupuri de suporteri (vezi secțiunea 5.6.1). Hastorf și Cantril trag și concluzia că meciul nu este făcut doar din gesturile pur fizice de pe teren. Privitorii adaugă înțelesuri. Lui Hastorf și Cantril nu le-ar fi deloc greu să cadă de acord cu Heidegger și Dreyfus în privința ciocanului; acesta nu este un obiect pur fizic. În contextul interacțiunilor dintre oameni, el capătă semnificații.

Ce-i de făcut? Cele două exemple de naturalizare spontană ne arată și de unde decurge fascinația filosofiei lui Heidegger. Ea pleacă de la o experiență care nu a fost exploatată de către filosofi. *Dasein* dispune de o înțelegere preontologică a ființei. Ea provine din trăiri cotidiene, din privirea atentă îndreptată către ceea ce se petrece în viața de zi cu zi. Dar atenția aceasta acordată cotidianului nu este chiar așa de neproblematică pe cât i se pare lui Dreyfus.

Dreyfus explică metodic și foarte clar ideile care-l fac pe Heidegger să fie exact opusul lui Descartes sau Husserl. În centrul atenției nu sunt abstracții și contrastul dintre un subiect cunoscător și obiectele cu care are acesta de a face. Heidegger pleacă de la implicarea în practica vieții de zi cu zi. După cum spune Dreyfus, „în mod obișnuit, noi manevrăm unelte care au deja un înțeles într-o lume organizată după cerințele țintelor acțiunilor" (Dreyfus [29: 47]). Aceasta nu înseamnă că practica are primordialitate; „nici activitatea practică, nici cunoașterea contemplativă nu pot fi înțelese ca o relație între o minte autonomă și o lume independentă" (Dreyfus [29: 49]). Angajarea are o prioritate însă față de detașare. Intenționalitatea lui Husserl, după Dreyfus, revine la Heidegger, „dar în acest caz nu mintea este cea care este direcționată, ci persoana care-și vede de treburile sale" (Dreyfus [29: 68]). Nu este în centrul preocupărilor un „despre" mental, ci un „pentru", o grijă a persoanei pentru treburile sale. Toate acestea au efect asupra înțelegerii experienței; aceasta nu mai este precum o cameră de luat vederi care se plimbă peste o realitate independentă (vezi Dreyfus [29: 134]).

Heidegger nu este însă departe de Dilthey și problemele sale. Mutarea centrului de greutate pe implicare, pe a-fi-la-fața-locului și respingerea distincției dintre un subiect autonom și o realitate examinată de către acest subiect nu face decât să dea un nou sens ideii de trăire de la Dilthey (vezi aici pagina 150). Trăirea nu este detașată, este implicată și nu este direcționată către abstracții, ci este preocupare pentru treburile cotidiene. „Despre" dispare; intră în scenă „pentru". Ca și la Dilthey, este vizat un teren pe care filosofia (la Dilthey, științele umane) poate viețui în chip independent de științe. Ca și la Dilthey, apare o problemă de punere de acord a trăirilor. Heidegger caută o rezolvare în ființa-împreună, în practici împărtășite (a se vedea Dreyfus [29: 149]).

Toată construcția nu este atât de solidă pe cât pare. O lume în care uneltele au deja înțelesuri împărtășite? Nu depinde ea de limbă, cultură? Heidegger are o slăbiciune firească pentru germană și una, filosofic motivată, pentru greaca veche. Structurile acestor limbi sau cele ale limbii *sui generis*

din scrierile lui Heidegger sunt departe de a fi compatibile cu acelea ale altor limbi. Ne salvează poate practica? Câtuși de puțin. Să ne închipuim un penel și un *máobǐ* (un penel pentru trasat semne chinezești). *Máobǐ*, în primul rând, se ține într-un fel special între degete. Modul în care se apasă, se mișcă, se rotește *máobǐ* depinde de cultura scrisului cu semne chinezești. Practicile nu sunt universale.

Slăbiciunea filosofiei lui Heidegger iese și mai bine în evidență din perspectiva ignorării capacității științei de a sonda exact același cotidian. Dacă darul văzului nu este afectat, ce este mai firesc, mai banal decât să percepi lumea din jur? A te uita la un meci este tot un act uzual. Știința, cum am remarcat, poate sonda în moduri neașteptate aceste împrejurări banale.

Dacă filosofia heideggeriană sau orice alt demers filosofic se țin departe de genul de naturalizări spontane menționate mai sus, devin prime în raport cu știința. Pe de o parte, ontologiile lor sunt mai sărace. Pe de alta, sunt populate treptat cu versiuni *sui generis* ale extratereștrilor. Lumile lor sunt bântuite de ființe dificil de surprins, dar de a căror realitate cei care le propun nu se îndoiesc nici o clipă. Aceasta este capcana ontologică.

Departe de noi gândul de a susține că numai știința sau doar științele umane ar fi baza pentru articularea unor ontologii adecvate. Maurice Merleau-Ponty, în „taifasurile" [72] sale din 1948, a arătat în mod convingător că există o multiplicitate de „priviri". Merleau-Ponty nu contestă importanța științei moderne a naturii, dar vorbește despre vălul de uitare pe care l-a aruncat asupra modurilor cotidiene de a percepe culori, forme, lumini (Merleau-Ponty [72: 40, 43]).

Ca și la Dreyfus mai sus, la Merleau-Ponty se întâlnește ideea că știința „nu ajunge în inima lucrurilor, la obiect așa cum este el în sine" (Merleau-Ponty [72: 44]). Ce este valoros la el este însă felul în care înțelege arta modernă, îndeosebi pictura. Arta unui Cézanne a șters deosebirea dintre „contururi și culori" (Merleau-Ponty [72: 51]). Braque este invocat pentru a introduce ideea că un tablou, după expresia pictorului, nu „reconstituie o anecdotă", ci este el un eveniment (Merleau-Ponty [72: 97]).

Muzica, arată Merleau-Ponty, n-a fost niciodată presată să „reprezinte" ceva. Fluxul sonor permite totuși să distingi fraze și, în baza articulării lor, o lume (Merleau-Ponty [72: 99]).

Merleau-Ponty avea o sensibilitate aparte pentru psihologie. La mulți filosofi, este greu de găsit un exemplu cât de succint din științele umane. La Merleau-Ponty, ele sunt numeroase. Se poate vedea lesne acest lucru citind ce spune despre animale, unde sunt invocate cercetări din psihologie

(Merleau-Ponty [72: 74–75]).

Pe scurt, ce se poate decanta din Merleau-Ponty este ideea unor moduri diverse de a percepe lumea. Atât fizicianul, chimistul, pictorul impresionist, cubistul, fotograful, omul obișnuit, nebunul, animalul ș.a. au o privire asupra unei case (ipotetice). Fiecare are însă o altă privire.

Merleau-Ponty este pradă însă unei iluzii, generate de capcana ontologică, atunci când socotește că știința nu ajunge în inima lucrurilor. Este aici și o contradicție cu filosofia sa și cea a lui Heidegger, din care se inspiră, în care lumea nu este independentă, obiect al unui subiect cunoscător autonom. Dacă o astfel de lume nu este acceptabilă, de ce ar putea fi vorba despre o ontologie care surprinde ființele așa cum sunt ele și le cartografiază o dată pentru totdeauna?

Pentru a nu cădea în capcana ontologică, filosofia trebuie să-și asume o privire *secundă* și *multiplă*, niciodată ancorată într-o privire primară privilegiată.

Va fi astfel ontologia populată cu ființe al căror repertoriu este în continuă revizuire? Nu este nicio problemă. Va fi vorba de naturalism (vezi secțiunea 6.1.4)? Dacă citim textul de mai sus pe bucăți, s-ar părea că așa ar sta lucrurile în unele puncte (cele în care privirea științelor este primară). Dacă ne uităm însă la ansamblu, nu poate fi vorba despre naturalism. Singura cerință inspirată de către acesta este aceea ca privirea filosofiei să fie secundă. Exigența unei priviri multiple ne îndepărtează însă categoric de naturalism.

Științele umane sunt unul dintre orizonturile pornind de la care pot fi decantate ontologii. Științele naturii, artele, literatura sau percepția cotidiană și alte orizonturi sunt puncte de plecare la fel de valide. Totul este să nu cădem în capcana ontologică a transformării filosofiei într-o mașinărie de produs, în chip autonom, ființe.

6.2.1.2 Metode filosofice în științele umane?

După cum am văzut, filosofiei îi este greu, dacă nu imposibil, să intre în competiție cu știința modernă a naturii. În schimb, în cazul științelor umane, tentația de a intra în concurență cu discipline umaniste nu se lovește de aceleași obstacole. Am examinat, de pildă, cazul analizei filosofice a limbajului.

Pe de altă parte, filosofia poate adopta, așa cum am arătat, o strategie de ignorare a științelor în genere și a științelor umane în particular.

Există însă și o altă ispită, aceea de a suplini lacune reale (sau presupuse) din metodologia științelor umane. Contribuția lui Andrew Turk la volumul *Landscape in Language* [69] este interesantă pentru că stimulează reflecțiile pe această temă.

Turk punctează reperele unui concept general de metodă fenomenologică, cu elemente din Husserl, Heidegger și alții. Fenomenologia este, în primul rând, „un demers ontologic", prin care sunt surprinse fenomenele ce țin de trăirile umane. Conștiința este „o preocupare centrală pentru fenomenologie", abordată din perspectiva „activităților oamenilor în cadrul lumii" și a unității dintre limbaj, gândire și trăire (v. Turk, „Exploring philosophy of place" [69: 53]).

Nu vom insista din nou asupra pericolului de a cădea într-o capcană ontologică, dacă procedăm precum sugerează Andrew Turk. Am explicat deja, mai sus, ideea de capcană ontologică. Un concept precum cel de conștiință, de pildă, prefabricat din fotoliu de către filosofi, are toate șansele să nu fie decât o fantomă care rătăcește în căutarea unui loc în lumea cercetărilor științifice.

Există însă, așa cum observă și Turk, „o istorie îndelungată a utilizării fenomenologiei în științele sociale" [69: 54]. În cadrul proiectului care-l interesează în mod special, Turk crede că fenomenologia poate oferi „o paradigmă pentru cercetarea interdisciplinară" a modului în care oamenii dau denumiri locurilor în care trăiesc, a felului în care vorbesc despre peisajul din jur (Turk [69: 55]).

„Paradigmă" este un concept, după părerea noastră, care apasă prea greu pe structurile cercetării din științele umane (v.aici și secțiunea 5.4.1). Paradigmele nici nu sunt rodul unui demers pur filosofic. Ele iau naștere în jurul unor rezultate de cercetare, pe care, ulterior, oamenii de știință se străduiesc să le imite și să le completeze; ele generează un set de probleme și de moduri de a le rezolva, care nu se potrivesc cu stilul de lucru din disciplinele umaniste.

Fără doar și poate, este tentant să încerci să deslușești, cu ajutorul fenomenologiei, rosturile „locului". Există însă și o altă „mână de ajutor" pe care filosofii se cred îndreptățiți s-o ofere științelor umane. Fenomenologia, spune Turk, în căutarea „esențelor", a ajuns „să fie preocupată de înțelesuri" (Turk [69: 53]). *Mutatis mutandis*, lucrul acesta se poate spune însă și despre alte curente filosofice. Acestea ar fi capabile să ofere o interpretare a înțelesurilor. Este aici un filon asupra căruia vom reveni în continuare, pentru că s-a insistat, de multe ori, asupra deosebirii dintre științele naturii,

care operează cu o lume în care semnificațiile nu joacă vreun rol, și științele umane, care vizează o lume în care semnificațiile, înțelesurile sunt la ele acasă.

Pe scurt, exploatând filonul interpretării înțelesurilor, multe metode filosofice, nu doar cea fenomenologică, pot fi invocate în științele umane. Ceea ce credem noi că se ignoră în acest fel este deosebirea dintre cercetare și suprastructurile sale. Contextul potrivit pentru filosofie este cel suprastructural.

Implicațiile discuției despre înțelesuri și interpretare sunt însă prea importante pentru a fi lămurite în acest punct. Este nevoie de o clarificare mai bună a specificului contextului suprastructural.

6.2.2 Narațiunile ca artă literară

Contextul suprastructural, spre deosebire de cercetare, are, ca să zicem așa, și virtuți literare. Cititoarele și cititorii de filosofie se așteaptă poate doar la discuții abstracte, dar exemplele au și ele rostul lor. Mai ales într-o carte de filosofia științei. Și mai ales în acest punct.

Vom urma „sfaturile" lui Ankersmit și vom prezenta o carte de istorie și un roman istoric (vezi mai ales Ankersmit [2: 33]). Cartea lui Rodric Braithwaite despre bătălia pentru Moscova în 1941 spune povestea luptelor pe baza unor noi cercetări și are toate calitățile pentru a ne putea face o idee despre natura narațiunii istorice.[50]

Se spune uneori că *Moscova 1941* a fost „marea bătălie".[51] Din motive pe care le discută Braithwaite, n-a fost considerată așa în timpul existenței URSS, nici din perspectiva celui de-Al Doilea Război Mondial, nici din perspectiva războaielor în genere. Nu doar pierderile mari erau problema, ci relativa ușurință cu care germanii s-au apropiat de porțile Moscovei.

[50]Rodric Braithwaite, *Moscow 1941: A City and Its People at War* (Londra: Profile Books, 2006). O vom cita în continuare, îngropat în text, ca *Moscow 1941.* Rodric Braithwaite (născut în 1932) a fost ambasadorul Marii Britanii la Moscova între 1988 și 1992.

[51]Șapte milioane de oameni au luat parte la lupte. O confruntare pe o asemenea scară n-a avut loc nicicând. Sovieticii, scrie Braithwaite, au pierdut mai mulți oameni în această bătălie (926 000 de morți) decât Marea Britanie în cursul Primului Război Mondial. Anglo-americanii n-au avut atâtea pierderi în decursul celui de-Al Doilea Război. (A se vedea Moscow 1941: 7)

Cartea lui Braithwaite are trei părți: trăsnetul se apropie tiptil, furtuna se dezlănțuie, taifunul.[52] Capitolele sunt numerotate însă în continuare, așa că se pot face referiri directe la ele. Ca să vezi care sunt rezultatele de cercetare de la care pleacă Braithwaite trebuie să consulți notele. Așa că, în practică, corpul principal al cărții cuprinde narațiunea - ceea ce este ideal pentru discuția de față.

Braithwaite începe prin a povesti despre atmosfera în care moscoviții sărbătoresc venirea anului nou 1941. Se bea multă votcă; cine poate bea chiar șampanie. Ziarele dau asigurări că totul este în ordine. Pe hârtie, spune Braithwaite, milioane de noi cetățeni - din recent anexatele teritorii ale Țărilor Baltice, Poloniei de Est, Basarabiei și unei părți din Finlanda - se bucură că au devenit cetățeni sovietici (Moscow 1941: 2).

Moscova, spune Braithwaite, era, în 1941, un oraș de oameni veniți de la țară sau la a doua generație după venirea de la țară. Toți ajunseseră acolo în căutare de slujbe și visând la o poziție mai bună în ierarhia socială (Moscow 1941: 3). Trăiau într-un loc din care bolșevicii scoseseră simbolurile țarismului. Monumente recent ridicate celebrau pe „noii eroi revoluționari: Spartacus, Robespierre, Darwin, Herzen, Marx, Engels" (Moscow 1941: 20). Zgomotul războiului se făcea simțit doar în fundal. Este de remarcat însă tehnica pe care o folosește Braithwaite pentru a sugera acest lucru. El inserează câteva pagini despre biografia lui Konstantin Rokosovski, imbatabilul mareșal sovietic. Polonez după tată, suspectat că ar fi spion, Rokosovski a îndurat grozăviile anchetelor și detenției. Iese din închisoare nu pentru că era, în fapt, un comunist model. Este eliberat în 1940, când autoritățile caută cu disperare ofițeri experimentați (Moscow 1941: 40–43). Un semn desigur că războiul se apropie.

În vara lui 1941, Hitler se decide să atace. Este convins că URSS se va prăbuși precum un castel de cărți de joc. Interesantă este harta cu numărul 2 din cartea lui Braithwaite. Harta este bazată pe ideea că Napoleon și Hitler au urmat un traseu similar către Moscova. Care a fost însă viteza de înaintare a celor doi? Napoleon a pornit către Moscova pe 24 iunie; armata germană pe 22 iunie. Napoleon a ajuns la Smolensk pe 16 august; germanii pe 18 iulie. Napoleon a ajuns la Borodino pe 7 septembrie; germanii abia pe 11 octombrie. Napoleon era deja la Moscova pe 14 septembrie; germanii s-au apropiat doar de periferia Moscovei, iar atacul lor a început pe 4 decembrie. Napoleon, în 1812, a fost mult mai rapid. Ce-i drept, acest

[52]„Taifun" era denumirea pe care armata germană a dat-o asaltului final asupra Moscovei.

lucru nu i-a folosit; până la urmă, a fost înfrânt, iar rușii au ocupat Parisul.

Cât de aproape a fost Hitler de victorie? Mai aproape decât se crede; nu în decembrie 1941, ci în octombrie. Frigul și panica au pus stăpânire pe Moscova. În multe locuri, pe măsură ce se apropie de Moscova, germanii sunt primiți cu pâine și sare (Moscow 1941: 237). La 15 octombrie, Stalin dă ordin ca agențiile guvernamentale să fie mutate la Samara, pe Volga (Moscow 1941: 242). Pe 16 octombrie, au început să fie arse documente; poliția dispăruse de pe străzi; nu erau decât detașamente cu banderolă roșie, formate din comuniști (Moscow 1941: 245). Curțile caselor au început să se umple cu volume ale clasicilor marxism-leninismului și orice fel de însemne legate de comunism, inclusiv carnete de partid (Moscow 1941: 246). Pe 17 octombrie, dezordinile au izbucnit la Moscova; se fura, se protesta (Moscow 1941: 249). S-a ajuns la un pas de prăbușirea structurilor ierarhice. Administrația, poliția și alții erau pe punctul de a nu mai asculta de ordine. Era aproape să se producă exact ceea ce spera Hitler: un colaps din interior al structurilor de ordine, dispariția guvernământului și prăbușirea „castelului din cărți de joc". Toate acestea sunt relatate de Braithwaite în capitolul 12. Colapsul n-a avut însă loc, deși unele incertitudini persistau chiar și pe 23 octombrie (Moscow 1941: 257).

N-avem cum urmări toate episoadele din cartea lui Braithwaite, dar ceva trebuie scos în evidență. El recurge constant la descrierea de scene din viața unor oameni simpli. Prim-planul nu este ocupat tot timpul de politicieni, militari și deciziile lor. Tehnica este deosebit de eficientă pentru crearea unei senzații că și cititoarea sau cititorul sunt la fața locului și observă ce se întâmplă.

Pentru a descrie victoria sovietică, Braithwaite folosește metafore. Arcul a fost comprimat (Moscow 1941: capitolul 14). Arcul se destinde (Moscow 1941: capitolul 15). Destinderea arcului înseamnă contraatacul sovietic care se dezlănțuie, pe o vreme cumplită, cu geruri de minus patruzeci de grade, pe furtuni de zăpadă, la început de decembrie (Moscow 1941: 304).

Armata germană, sub presiunea sovieticilor, se retrage din fața Moscovei. Nu se produce însă o retragere de genul celei a lui Napoleon. Germanii nu pleacă în degringoladă către Berlin. Ocazia victoriei era însă irosită. Războiul a continuat, dar era practic deja pierdut de către germani.

Este narațiunea lui Braithwaite adevărată sau falsă? Nici una, nici alta. Povestea ar putea fi spusă în foarte multe feluri. Este limpede, de pildă, că Braithwaite este britanic. În 1941, soarta Marii Britanii atârna de campania din Rusia. Dacă ar fi fost învingători, germanii s-ar fi aruncat cu toate

forțele asupra Imperiului Britanic. Simpatia lui Braithwaite merge către ruși.

Nu este vorba într-o narațiune doar despre simpatii. Tehnicile pe care le folosește autorul sunt cele literare. Hărțile 2 și 3 deapănă aproape perfect trama evenimentelor pur militare. Pe ea sunt brodate biografii, scene de viață cotidiană, crâmpeie care ne transpun în atmosfera luptelor.

Ar trebui spus un ultim cuvânt despre rezultatele de cercetare. Panica de la Moscova din octombrie 1941 era cunoscută, dar Braithwaite pune rezultatele cercetărilor într-o lumină specială, le conferă semnificații care nu rezultă direct din investigarea documentelor din epocă. De fapt, întreaga carte pune într-o altă lumină apocaliptica bătălie pentru Moscova.

6.2.2.1 Romanele istorice

Romanul istoric pus pe masa de disecție filosofică este cel consacrat de Lion Feuchtwanger lui Jean-Jacques Rousseau.[53] Romanul lui Feuchtwanger combină relatarea faptelor istorice cu ficțiunea, simbolistica elaborată cu ironia delicată.

Narațiunea începe cu episodul final al vieții lui Rousseau. Acesta vine la Ermenonville. Stăpânul locului, marchizul René de Girardin, este un admirator declarat al lui Jean-Jacques. Și-a crescut și fiul, pe Fernand, în spiritul scrierilor lui Rousseau.

Rousseau este însoțit la Ermenonville de soția sa, Thérèse, și mama acesteia, doamna Levasseur. Thérèse este o femeie din popor și aici se vede un prim element simbolic: la Rousseau, poporul joacă un rol special, este adevăratul suveran.

În ciuda titlului, *Înțelepciunea nebunului* nu este un roman în care Rousseau să fie un personaj de prim plan. El este un personaj de fundal. Ideile lui Rousseau sunt însă active în primul plan al acțiunii romanului. Ele au un impact colosal. Schimbă felul de a fi al oamenilor.[54]

[53] Lion Feuchtwanger, *Narrenweisheit* (Berlin: Aufbau-Verlag, 1953). Traducere românească: *Înțelepciunea nebunului* (București: Editura pentru Literatură Universală, 1966). Referirile îngropate în text fac în primul rând trimitere la *Narrenweisheit*; paginile ediției în limba română, acolo unde sunt necesare, sunt puse după o bară oblică. Traducerea românească este fidelă, dar este însoțită de note și de o prefață care tutelează cititorul și, de fapt, sunt derutante. Versiunea germană este evident recomandabilă pentru că suntem în contact direct cu textul scris de Feuchtwanger.

[54] Lui René de Girardin, ca și multor altora, ideile lui Rousseau le-au schimbat „*der Sinn des Daseins*"(Narrenweisheit: 11). Traducătorii români redau expresia germană prin

Este Rousseau nebun? S-a scris mult pe tema unei boli de care ar fi suferit filosoful în ultima parte a vieții. În romanul lui Feuchtwanger, nebunia[55] are însă o dimensiune simbolică. Simptomatică este asocierea dintre „nebun" și „filosof" (Narrenweisheit: 176). Poporul din Ermenonville îl consideră „nebun" pe Rousseau, dar îl simpatizează pentru că poate pune o vorbă bună pe lângă bătrânul Girardin (Narrenweisheit: 131).[56]

Tânărul Girardin, Fernand, discipol al lui Rousseau, este înfățișat și el ca un „*weise Narr*". „Fernand, visătorul, veșnicul adolescent, nebunul înțelept ... trăia, avea dreptate" (Narrenweisheit: 336/334).

Spre final, pe fondul desfășurării Revoluției Franceze, bătrânul Girardin reflectează la nebunia lui Rousseau. „Știuse că opera lui Jean-Jacques este primejdioasă.... Da, Girardin ar fi trebuit să știe că opera lui Jean-Jacques cuprindea ceva primejdios, ceva nebunesc, întunecat. Știuse aceasta și o ascunsese, față de sine însuși și față de alții. Iar acum nebunia cuprinsese toată țara" (Narrenweisheit: 384/381).

Felul de a fi al lui Rousseau are și o frântură de naivitate în el. Când moare cățeaua sa favorită, bănuiește că mari intelectuali neprieteni au pus la cale un complot. Vinovatul este undeva aproape, dar Rousseau se gândește la Diderot și Melchior Grimm (Narrenweisheit: 106).

Poporul este tot un personaj de fundal. Este *unverdorbene* (nestricat, pur, candid, necorupt). Lui Rousseau îi place să se plimbe printre oamenii din popor (Narrenweisheit: 120). S-a și căsătorit cu o femeie din popor.

Soția lui Rousseau, Thérèse, este telurică. „Thérèse era neatinsă de spirit, o bucată de tină, gunoi, dar și lumina care se oglindește în mocirlă" (Narrenweisheit: 83/97). În roman, există o doză de ficțiune în personaj, întinerit cu vreo două decenii.

La Ermenonville, Thérèse este curtată de bărbați. Și-l ia drept amant pe unul dintre slujitorii lui Girardin, pe Nicolas. Meandrele relației dintre Thérèse și Nicolas ne arată cum poate folosi romancierul ficțiunea, un mijloc

„sens al existenței" (Înțelepciunea nebunului: 30), ceea ce credem că sună cam plat. Ce se schimbă la oamenii aceștia este felul lor de a fi: Girardin părăsește curțile luxoase, se retrage la Ermenonville, se apropie de natură.

[55]Termenul folosit în germană pentru „nebun" este, de cele mai multe ori, *Narr*. Feuchtwanger folosește însă și termenul *Wahn* (rătăcire a minții) și derivatele sale. Traducătorii români au aplatizat nuanțele și au tălmăcit *Wahn* tot cu „nebunie" (Narrenweisheit: 125/137).

[56]Pentru oamenii simpli, Rousseau este mai degrabă un trăsnit. Interesant este cum, spre finalul romanului, se lasă și ei cuprinși de idei zănatice și devastează proprietatea bătrânului Girardin (a se vedea Narrenweisheit: 402–403).

care nu se află la dispoziția istoricului. Cei doi, Thérèse și Nicolas, jinduiesc să pună mâna pe manuscrisele lui Rousseau. Cred că le vor putea vinde pe bani mulți. Nicolas îl ucide pe Rousseau.

Moartea lui Rousseau (v. Narrenweisheit: 134) ca urmare a unui asasinat este o ficțiune introdusă în narațiune de către Feuchtwanger. Ce obține scriitorul pe această cale? Imprimă doar mai mult dramatism evenimentelor? Mai degrabă introduce un filon de ironie. Rousseau, teoreticianul poporului pur, este victima a doi oameni din popor, dintre care unul este foarte apropiat lui.

Ficțiunea este prezentă și în alte puncte ale romanului. Bătrânul Girardin este o figură istorică reală, dar fiul său, Fernand, este un personaj inventat de scriitor. Feuchtwanger concentrează în destinul lui Fernand mai multe elemente care dau viață narațiunii.

Fernand, fiul de aristocrat, este un admirator al lui Rousseau. Își dă seama că Nicolas este asasinul maestrului (v. Narrenweisheit: 161). Îl lasă însă pe tatăl său să prezinte moartea lui Rousseau ca pe un accident. Pleacă în America. Luptă pentru independența americanilor și se întoarce cu vederi mai radicale decât atunci când a plecat (v. Narrenweisheit: 255 ș.u.). Fernand este suspectat și de Vechiul Regim, și de revoluționarii radicali. Căderea Bastiliei și prăbușirea Vechiului Regim împiedică însă punerea în aplicare a ordinului regal de arestare (Narrenweisheit: 284). În timpul revoluției, inspiră îndoieli din pricina originii sale aristocratice (Narrenweisheit: 367). Este aruncat în închisoare de către revoluționari (Narrenweisheit: 379).

Cum de-a ajuns revoluția să ia o turnură extrem de radicală? În perioada care precede revoluția, se discută despre reforme moderate (Narrenweisheit: 268). Când revoluția se dezlănțuie, dinamica ei seamănă cu o vâltoare. „Toată țara era cuprinsă de un vârtej fără sens”(Narrenweisheit: 405/402).

Fernand scapă din închisoare grație ideii că foștii aristocrați pot fi folosiți ca specialiști militari (Narrenweisheit: 424). Apucă să-și mai vadă tatăl înainte ca bătrânul Girardin să moară (Narrenweisheit: 427).

Romanul se încheie cu transferarea trupului lui Rousseau de la Ermenonville la Paris. Revoluționarii radicali au hotărât că locul lui Rousseau este în Panthéon, o fostă biserică din Paris transformată în mausoleu al cetățenilor remarcabili ai Franței. În timpul ceremoniei, lângă sicriul cu trupul lui Rousseau se află Maximilien Robespierre (Narrenweisheit: 439).

6.2.2.1.1 Straturile narațiunii într-un roman istoric. Naratorul, în cazul nostru Feuchtwanger, poate deveni și el personaj într-o narațiune. Chiar un personaj negativ, cum se-ntâmplă cu Feuchtwanger, sub pana lui Anatoli Râbakov.[57] În romanul lui Râbakov, suntem în 1937; Stalin a dezlănțuit o epurare sângeroasă. La Moscova, sunt organizate procese-spectacol ale celor pe care Stalin îi consideră adversarii săi politici. În Vest, în afara cercurilor comuniste favorabile lui Stalin, teroarea din URSS este unanim condamnată. Stalin vrea să facă o breșă în acest val de critici occidentale. Invitat la Moscova este un autor de romane istorice, nimeni altul decât Feuchtwanger, care nu este comunist, dar simpatizează cu URSS.

Feuchtwanger este primit de către Stalin.[58] Râbakov se folosește practic de relatarea acestei convorbiri de către Feuchtwanger însuși.[59] Felul de a vorbi al lui Stalin este cel descris de Feuchtwanger. Episodul în care Stalin se referă la Iuda este narat de scriitorul german. Discuția despre cultul lui Stalin reia elemente din ceea ce povestește Feuchtwanger.

Pusă într-un context diferit, narațiunea lui Feuchtwanger capătă însă, la Râbakov, alte înțelesuri. Conversația dintre Stalin și Feuchtwanger este între doi cinici. Stalin vrea să-l determine pe scriitorul german să meargă la un proces-spectacol; speră că relatarea celor văzute va fi în termeni

[57] A se vedea Anatoli Râbakov, *Страх*, partea a doua a trilogiei care începe cu *Дети Арбата* (Moscova: Gudeal-Press, 2000). În românește, este tradusă prima parte a trilogiei: *Copiii din Arbat* (Cluj-Napoca: Echinox, 1991).

[58] Discuția cu Feuchtwanger este în partea a doua a cărții lui Râbakov și ocupă toată secțiunea a treia.

[59] După vizita la Moscova, Feuchtwanger a publicat, la Amsterdam, în germană, «Moscova 1937». Traducerea în limba rusă a apărut, în același an: *Москва, 1937 год* (Moscova: Goslitizdat, 1937). În carte, Feuchtwanger polemizează în mod repetat cu André Gide. Admiră planificarea sovietică. Este încântat de studenții care știu limbi străine. Este convins că teatrul și literatura ar putea înflori. Sunt sufocate însă de un optimism standardizat. Există o mare sete de lectură în URSS, constată Feuchtwanger. Tirajele sunt grandioase. Kant a fost tipărit în 100 000 de exemplare. Feuchtwanger nu este încântat pe toate planurile de ceea ce vede în URSS. Critică cenzura. Cultul lui Stalin, apreciază el, ia forme lipsite de gust. Stalin însă ar fi un om modest. Capitolul al VI-lea, despre Stalin și Troțki, are un rol-cheie. Dintre cei doi antagoniști, Feuchtwanger îl preferă pe Stalin. Descrie și impresia pe care și-a făcut-o asistând la procesul lui Radek și al altora. Motivele ideologice, constată el, prevalează în aceste procese politice. Marele argument, din perspectiva lui Feuchtwanger, în favoarea lui Stalin este că ar fi singurul în stare să-l înfrângă pe Hitler. Feuchtwanger, născut într-o familie evreiască din Germania, a fost alungat de hitleriști din țara sa natală. Cărțile sale au fost arse în Germania. Raționamentul lui Feuchtwanger în favoarea lui Stalin este unul ce ține de realismul politic, de evaluarea relațiilor politice doar în termeni de putere. Raționamentul acesta nu este foarte departe de cel pe care aveau să-l facă aliații occidentali ai lui Stalin în timpul războiului.

favorabili lui. Pentru asta, trece cu vederea ce spune Feuchtwanger despre lipsa de gust a cultului lui Stalin și despre situațiile absurde la care conduce. Este conciliant când este vorba despre scriitori.

Ce-l determină, după Râbakov, pe Feuchtwanger să intre în acest joc? Răspunsul scriitorului rus este: fascinația tirajelor cărților publicate în URSS. Tirajele mari aduc, desigur, și onorarii pe măsură.[60]

Episodul «Moscova 1937» va fi apăsat totuși conștiința lui Feuchtwanger. Reacția sa a fost una de scriitor. În *Înțelepciunea nebunului* sunt multe aluzii care trimit mai degrabă la Revoluția Rusă decât la Revoluția Franceză. Cum procedăm însă pentru a pune în evidență aceste lucruri în chip sistematic? Ceea ce folosim în continuare este cheia de cercetare a lui Propp (despre Propp vezi în secțiunea 2.5.3).

Cheia de cercetare a lui Propp sună, pe scurt, astfel: puneți în paranteză personajele, căutați tiparele acțiunilor! Atât. Lista constituenților narativi nu poate fi aceeași ca la un basm. De cercetat vom cerceta doar un aspect al romanului: modul în care este narată revoluția. Constituenții narativi care urmează țin deci doar de modul în care este narată revoluția. Acolo unde este cazul, în note de subsol, precizăm și în ce ar consta aluziile la Revoluția Rusă.

Constituenții narativi care urmează nu se regăsesc neapărat în roman. Ei acoperă inclusiv perioada post-revoluționară.

1. În grupuri tot mai numeroase apare ideea că Vechiul Regim trebuie schimbat.
2. Guvernanții încearcă să introducă o serie de reforme.
3. Reformele dau greș.
4. O doctrină care propune schimbarea din temelii a societății câștigă tot mai mult teren.[61]

[60]Într-adevăr, Feuchtwanger avea să fie tradus masiv în URSS și apoi în țările controlate de sovietici. Tirajele au fost uriașe. A existat, se pare, și o întrerupere: în timpul înțelegerii dintre Stalin și Hitler. Nu toate speranțele puse de Feuchtwanger în Stalin s-au împlinit. Dar, cum vom vedea mai jos, nici toate așteptările lui Stalin în privința lui Feuchtwanger nu s-au confirmat.

[61]În roman, este vorba despre Rousseau și doctrina sa. Ar putea fi însă vorba de Marx și interpretările pe care le capătă în viziunea diverșilor discipoli.

5. Puterea trece în mâna unor adepți radicali ai fondatorului doctrinei; ei vizează schimbarea din temelii a societății.[62]

6. Puterea nu ajunge, de fapt, în mâinile poporului, ci ale unui partid.[63]

7. O primejdie reală sau imaginară amenință revoluția.

8. Pericolele care planează asupra revoluției justifică, în ochii radicalilor, adoptarea de măsuri extreme.

9. Primii vizați sunt foștii privilegiați ai Vechiului Regim (pe scurt, „foștii").[64]

10. Suspiciunea ia amploare. Ea nu mai vizează doar pe foști, ci se extinde asupra oricui.[65]

11. Eliminarea foștilor începe să se extindă asupra oricărui suspect.

12. Sunt suspectați (și arestați) chiar și cei credincioși Noului Regim.[66]

---

[62]În roman, Maximilien Robespierre, încă un tânăr student, îl vizitează pe Rousseau (v. Narrenweisheit: 128 ș.u.). Este convins că ideile filosofului pot schimba lumea. După întâlnire, notează în jurnalul său: „Vechea clădire se prăbușește. Credincioși învățăturii tale, vom folosi toporul, s-o doborâm cu totul..." (v. Narrenweisheit: 130/141). Lenin nu s-a întâlnit cu Marx, dar a dărâmat vechea societate. Ceea ce frapează este ideea de a folosi toporul; imaginea este violentă. Se aplică probabil foarte bine lui Stalin. Acesta l-a cunoscut pe Lenin; iar violența cu care a vrut să șteargă urmele vechii societăți n-a avut egal.

[63]În roman, puterea lui Robespierre se bazează pe Clubul Iacobinilor (v. Narrenweisheit: 309). Partidul bolșevicilor este, în Rusia, cel care-l menține la putere pe Lenin și, mai târziu, pe Stalin.

[64]Dacă, la început, atașamentul față de principiile Noului Regim contează și foștii se împart în două categorii, treptat se constituie doar o singură categorie, în care intră orice fost privilegiat, indiferent de vederile sale. Schimbarea este dramatică, pentru că majoritatea celor care sunt în primele rânduri ale revoluției sunt niște foști. În roman, Fernand candidează la un loc în Adunarea Națională și atunci când Franța este invadată din toate părțile. Neîncrederea în foști se vede însă imediat: Fernand nu este reales (Narrenweisheit: 331).

[65]Maximilien Robespierre, „visătorul periculos care ajunsese dictator, ... se dovedi un despot mai crud decât fusese vreodată un rege al Franței" (Narrenweisheit: 363/361). În atmosfera aceasta, denunțurile se înmulțesc. Împotriva bătrânului Girardin și a lui Fernand este formulat un denunț (Narrenweisheit: 366). Motivul? Sunt suspecți. Armata refuză să accepte serviciile lui Fernand, din același motiv (Narrenweisheit: 367). Atmosfera de suspiciune generalizată se potrivește însă perfect și cu realitățile Moscovei anului 1937.

[66]Simptomatic este felul în care reacționează, în roman, mulți dintre cei arestați, la aflarea veștii că trupele iacobinilor i-au înfrânt pe invadatori. Se bucură!(Narrenweisheit:

13. Revoluția devine un imens vârtej, gata să tragă la fund pe oricine.[67]

14. Radicalii se prăbușesc, iar vârtejul revoluției se oprește, mai devreme sau mai târziu.

15. Intervine o perioadă de restaurație.

16. Radicalii sunt demonizați.

17. La rândul ei, restaurația trece printr-o criză.

18. Revoluția este reevaluată.

19. Se ajunge la un compromis între admiratorii revoluției și partizanii restaurației.

Cum spuneam, nu toți constituenții narativi de mai sus se regăsesc în romanul lui Feuchtwanger. Ei ne permit să constatăm însă existența unei stratificări a narațiunii din roman. La suprafață, narațiunea este despre Revoluția Franceză. Dacă facem substituirile de personaje în chip adecvat, într-un strat mai adânc, dăm peste o poveste despre Revoluția Rusă.

Narațiunile despre cele două revoluții nu merg doar în paralel. Ele se luminează una pe alta. Este greu de înțeles de ce în URSS se pune preț pe promovarea oamenilor din popor, dacă ne uităm doar la textele lui Marx. Ele ar justifica cel mult o selecție pe baza apartenenței de clasă. Mai mult decât atât, se vorbea și în perioada sovietică despre „dușmani ai poporului". Logica doctrinei lui Rousseau lămurește mult mai bine aceste lucruri.

Nu trebuie uitat că mai sus este vorba numai despre narațiuni. Ele nu furnizează rezultate de cercetare și, de aceea, nu pot fi tratate ca și cum ar fi explicații ale unor fenomene istorice. Este deci interesant să aruncăm o privire asupra unor cercetări consacrate revoluțiilor amintite.

398) *Mutatis mutandis*, comuniștii aruncați în închisori de către Stalin au același tip de reacție. Aluzia lui Feuchtwanger este probabil mai degrabă la comuniști.

[67] Imaginea aceasta a vârtejului, cum am mai arătat, este din romanul lui Feuchtwanger (Narrenweisheit: 405). Ea corespunde situației din Franța, dar și celei din Rusia. Sunt numeroase accente în roman care trimit la atmosfera din URSS. Atmosfera închisorii „La Bourbe" seamănă mai degrabă cu sistemul de detenție sovietic. Feuchtwanger se referă la tot felul de conspirații ciudate pe care le denunță regimul. Sunt acuzați oameni fără legături între ei, având concepții diferite (Narrenweisheit: 408). S-ar părea că Feuchtwanger a văzut cât se poate de bine ce se petrecea în procesele-spectacol de la Moscova. O spune însă într-un mod foarte voalat, dar extrem de ironic.

Crane Brinton a studiat comparativ patru revoluții: Revoluția Engleză, Revoluția Americană, Revoluția Franceză și Revoluția Rusă. Scopul său a fost să determine nu felul în care se pot construi narațiuni despre aceste revoluții, ci punctele lor comune. Acestea sunt mai numeroase în cazul revoluțiilor din Europa.

Brinton vorbește prudent despre „*tentative uniformities*" (Brinton în antologia editată de J.C.Davies [23: 318]). Regularitățile proceselor revoluționare puse în evidență, spune Brinton, sunt „vagi și lipsite de dramatism"(Brinton [23: 323]). Nu vrea să se lase atras de ideea că schema sa conceptuală surprinde «realitatea»(Brinton [23: 321]) și nu este doar un mod convenabil de a o descrie. Chiar dacă ar fi ceva care seamănă foarte mult cu o narațiune, este totuși narațiunea unui istoric, nu a unui romancier.

Examinarea completă a schemei conceptuale a lui Brinton nu-și are locul aici, dar unele observații pătrunzătoare ale istoricului american sunt relevante. El constată, de pildă, că revoluțiile se desfășoară pe fondul unor aspre conflicte de clasă (dar nu în sens marxist și într-o formă mai complicată decât în versiunea marxiștilor). Clasele respective sunt *aproape* egale social; acesta este cazul aristocraților și comercianților din Franța. Rivalitățile sunt însă extrem de veninoase. Pe scurt, se revoltă oameni care au, de fapt, o condiție socială bună (Brinton [23: 318]).

Domnia extremiștilor are loc într-o „perioadă de criză" pentru revoluție (Brinton [23: 320]). Cei care dezlănțuie teroarea sunt o mână de oameni (Brinton [23: 321]). Rezultatele violenței revoluționare sunt mai degrabă modeste. Brinton, în cazul Rusiei (și, când scria el, URSS nu se prăbușise), enumeră folosirea calendarului modern și eliminarea unor litere din alfabet (Brinton [23: 322]).

O observație foarte interesantă este că recursul la metafora prin care Vechiul Regim este asemuit cu o clădire servește mai degrabă propaganda adversarilor revoluției.[68] Societatea este în realitate, arată Brinton, o vastă rețea de interacțiuni între indivizi (Brinton [23: 320]). Revoluția caută să schimbe aceste interacțiuni; rezultatul este mai degrabă modest, dar extremiștii pot insista, cu multă violență, în efortul lor de a modifica interacțiunile dintre oameni.

În sfârșit, Brinton observă faptul că toate revoluțiile fac mari promisiuni.

[68]Revoluționarii dărâmă vechea clădire, nu pun nimic în loc și-i lasă pe oameni fără adăpost. Interesant este că, în romanul lui Feuchtwanger, metafora clădirii intervine în însemnările lui Robespierre (Narrenweisheit: 130).

Unele promit fericirea. Altele o societate a oamenilor solidari între ei. Niciuna dintre aceste promisiuni nu poate fi respectată (Brinton [23: 324–325]).

Revenind la romanul lui Feuchtwanger, putem observa contrastul limpede între demersul lui Brinton și modul de a scrie al romancierului. Brinton compară revoluții și încearcă să stabilească niște regularități, fie ele și aproximative. La Feuchtwanger, comparația este cel mult una ascunsă. În fapt, este o chestiune de lectură.

Umberto Eco a formulat ipoteza că lectorul contribuie la constituirea textului. Mai precis, Eco face o distincție între texte deschise și texte închise. Schema lecturii textului deschis permite cititoarei sau cititorului să se miște în direcții diferite, fie după modelul unui arbore care-și desface treptat doar câte o ramură, fie după tiparul unui arbore care-și desface din trunchi ramuri, din care se desprind la rândul lor alte ramuri (Eco [32: 34]).

Teoria lui Eco are un caracter general. În cazul nostru, analiza s-a limitat la structurile narative. Ideea este că un text, precum cel al lui Feuchtwanger, oferă indicii care permit cititoarei sau cititorului constituirea unui întreg strat narativ suplimentar.

Foarte interesant este ce spune Umberto Eco despre textele închise și cele deschise. Poveștile cu James Bond sunt exemple de texte închise. Lectura nu se poate mișca decât pe un singur nivel. La o nouă lectură, senzația este că te afli într-un „muzeu a ceea ce este *déjà vu*" (Eco [32: 39]).

Fără doar și poate, este aici un criteriu și pentru ceea ce înseamnă un text cu virtuți literare. Textul deschis oferă, la fiecare nouă lectură, stimulente pentru noi experiențe. Nerepetarea efectelor lecturii este aici criteriul principal (Eco [32: 40]).

Este limpede acum de ce narațiunile cu virtuți literare nu sunt în nici un caz rezultate de cercetare. Nu îndeplinesc criteriul repetabilității, dar din motive bine întemeiate.

6.2.2.2 Narațiuni fără capcane ontologice

Până la urmă, care este rostul narațiunii dintr-un roman precum *Înțelepciunea nebunului*? Să ne învețe istorie? Nu poate fi vorba despre așa ceva, de vreme ce autorul introduce personaje fictive și întâmplări fictive.

Ne spune romanul dacă tot proiectul social al lui Rousseau era sau nu o nebunie? În nici un caz. Nebunia lui Rousseau sau a discipolului său, Fernand, este o nebunie înțeleaptă. Există desigur o ambiguitate în sintagma

„nebunie înțeleaptă", dar criteriul lui Eco ne arată că avem de a face aici cu o deschidere. Textul romanului este un text deschis.

De fapt, naratorul construiește o lume și, dacă opera este deschisă în sensul lui Eco, oferă căi de a genera o suită de lumi virtuale. Dacă este vorba să ne gândim din perspectiva lui „ce ne spune naratorul", atunci tot ce ne spune este cum sunt ființele care populează lumea sa.

Naratorul oferă deci o ontologie. În cazul unui roman istoric, precum „Înțelepciunea nebunului", ființele care populează lumea romanului sunt, în parte, inspirate din cercetarea istorică, în parte, sunt ficțiuni, ființe care există doar în lumea romanului. Ficțiunile romancierului vizează însă entități aidoma ființelor concrete dintr-o lume reală. În schimb, într-o narațiune istorică, de pildă, asemenea ființe nu sunt acceptabile. Naratorul nu se poate apuca să inventeze un unic fiu al marchizului de Girardin, când acesta a avut trei fii. Poate introduce însă abstracții; acestea sunt tot un gen de ființe fictive, care joacă roluri ce pot fi asemuite cu acelea ale personajelor fictive dintr-un roman.

Aici apare o problemă. După ce logică sunt introduse ficțiunile? Se face apel la ontologii filosofice prealabile? Acest apel ar fi o cădere în ceea ce am denumit o capcană ontologică (a se vedea secțiunea 6.2.1.1).

Cum stau lucrurile la Feuchtwanger? În cazul „Înțelepciunii nebunului", este mai greu de spus. În alte romane, Feuchtwanger apelează la o noțiune de progres, de pildă. Romancierul recurge deci la o abstracție; procedeul este discutabil, pentru că deschide calea către o capcană ontologică.

Ideal vorbind, naratorul trebuie să evite capcanele ontologice. Mai simplu spus, nu trebuie să-și populeze ontologia cu ființe care sunt produsul cel mai adesea al unor construcții filosofice cu pretenții de primat în raport cu narațiunea sau chiar cu cercetarea științifică.

Este greu de precizat o formulă generală pentru narațiunile cu capcane ontologice. Efectul poate fi diferit de la o narațiune la alta. Una dintre consecințe pare a fi o deplasare către un text închis.

Ontologia care ar avea primat în raport cu narațiunea devine un reper previzibil. Devine dificil de menținut caracterul deschis al narațiunii.

În cazul unei narațiuni fără capcane ontologice, nu este asumată nici un fel de ontologie primă. Introducerea de ficțiuni într-o narațiune ține de articularea componenților narativi, nu de imperativele unei ontologii prealabile.

6.3 Narațiunile ca descrieri ale rețelei de rezultate de cercetare

Cea mai simplă și, după părerea noastră, cea mai puțin problematică dintre utilizările narațiunilor ca suprastructuri peste cercetări este descrierea unei rețele de rezultate de cercetare. Exemplele cele mai la îndemână de astfel de descrieri sunt introducerile într-o cercetare de un anumit gen. Ne vom opri aici la cartea lui W.P.Lehmann despre lingvistica istorică [63].

În ce sens este vorba despre o narațiune într-o carte precum cea a lui Lehmann? Simplu spus, el ne „povestește" care este contextul, care sunt metodele de strângere a datelor, procedurile de obținere a rezultatelor și care este rețeaua de rezultate de cercetare a lingvisticii istorice, la un moment dat. O asemenea „introducere" n-are drept scop prezentarea unor noi rezultate de cercetare. Doar perspectiva, modul în care sunt descrise rezultatele obținute diferă de la o introducere la alta. Diferă, desigur, și stilul, în sens literar, al diverșilor autori. Uneori stilul este mai tern, alteori este viu, colorat cu exemple sugestive.

Lehmann începe prin a explica deosebirea dintre clasificarea genealogică și cea tipologică a limbilor (Lehmann [63: 17 ș.u.]). Genealogia ține cont de rădăcinile istorice ale limbilor, de relațiile lor de „rudenie". Clasificarea tipologică se bazează pe afinitățile dintre structurile limbilor. Numeroase exemple însoțesc descrierea celor două genuri de clasificare. Practic, ceea ce realizează astfel autorul este introducerea unui context util pentru înțelegerea cercetării istorice a limbilor.

Pasul următor este descrierea metodelor de colectare a datelor. Lehmann se oprește mai întâi asupra documentelor scrise. Ce-i drept, pot fi destule dificultăți în acest caz. Unii s-ar putea să se întrebe cum ar putea fi folosită scrierea chinezească pentru a obține date despre pronunțarea de acum sute și sute de ani. Lehmann explică pe scurt sistemul chinezesc de scriere (Lehmann [63: 79–81]). Ceea ce nu știu mulți s-ar putea să fie faptul că ideogramele chinezești au, în majoritatea cazurilor, și o componentă fonetică. Ea sugerează, nu neapărat foarte exact, pronunția. Combinând însă aceste date cu cele despre rime, de pildă, se pot reconstitui vechile rostiri.

Separat, Lehmann înfățișează metodele de obținere a datelor prin studiul pe teren (Lehmann [63: 115–135]). Cercetarea de teren țintește la strângerea, de exemplu, de date despre dialecte. Generalizând, este vorba despre date care nu apar (sau nu apar sistematic) în documente scrise. La

fel de bine, ar putea fi vorba despre limbi care nu au un sistem de scriere.

Sunt descrise apoi procedurile de obținere a rezultatelor în lingvistica istorică. Principalele proceduri sunt reconstrucția prin compararea datelor din limbi diferite și reconstrucția internă (vezi și aici secțiunile 2.3.1 și 2.3.2).

Fără descrierea metodelor de colectare a datelor și a procedurilor de analiză a lor, lucrările de acest gen devin opere de popularizare a rezultatelor de cercetare. Desigur că fiecare gen are publicul său. Insistența asupra metodelor de obținere a rezultatelor este necesară în cazul în care lucrarea va fi utilizată ca un manual de către viitoare cercetătoare și cercetători.

În sfârșit, Lehmann descrie rețeaua rezultatelor de cercetare. El o organizează în funcție de schimbările care survin, în procesul istoric, în limbă. Sunt schimbări la nivelul sistemului de foneme. Sunt schimbări la nivelul gramaticii, semanticii.

Cartea lui Lehmann este un exemplu clar și prin felul în care este structurată, dar și prin modul în care este scrisă. Stilul este limpede și suficiente exemple ilustrează fiecare moment al expunerii.

Cuvintele „introducere" sau „manual" sunt destul de maleabile. Ar fi o iluzie să ne închipuim că orice introducere este doar o descriere a rețelei de rezultate. Autorii adaugă propriile lor considerații. Uneori ceea ce oferă sunt practic noi rezultate de cercetare, nu doar descrieri ale rezultatelor consacrate.

De exemplu, lucrarea lui Beekes despre limbile indo-europene [6] are multe elemente marcate de personalitatea autorului.[69] Ele se văd de la modul de transcriere a cuvintelor până la preferințele pentru reconstrucția sistemului de foneme.

Altfel, cartea lui Beekes cuprinde și ea o descriere a metodelor cu care lucrează lingvistica istorică, precum și a rezultatelor la care s-a ajuns în cazul reconstrucției limbii indo-europene. Prezentarea reconstrucției sistemului de foneme se bazează pe ipoteza laringalelor (v.Beekes [6: 101]; v.și aici secțiunea 2.3.2). Rețeaua de rezultate este densă. Pe scurt, trebuie să ținem cont însă *de unde* vine descrierea cercetărilor și care este profilul de cercetător al autorului.

[69] Acestea includ și opțiunile personale. Beekes este favorabil, de pildă, teoriei consoanelor glotalizate (Beekes [6: 132–133]), care are o circulație mai restrânsă în rândul cercetătorilor.

Există și un alt aspect căruia trebuie să-i acordăm atenție în cazul genului acesta de introduceri. Ele sunt uneori eclectice, pentru că amestecă rezultate obținute în diferite chei de cercetare. Normal, ar trebui - precum în cazul cărții lui Lehmann [63] - să existe un set de chei de cercetare unitar.

Faptul că introducerile descriu rezultate obținute în anumite chei de cercetare generează un efect care nu există în științele naturii.[70] Cheile de cercetare din științele umane sunt extrem de variate și combinațiile lor sunt multiple. De aceea autorii se simt obligați să scrie prefețe metodologice ample. Ele nu sunt o ciudățenie, ci mai degrabă o necesitate.

6.4 Marile narațiuni și dificultatea susținerii lor cu rezultate de cercetare

Cheia multora dintre problemele științelor umane stă în absența enunțurilor nomologice și ambiția de a găsi un surogat de enunțuri nomologice. Susținerea aceasta este îndeosebi valabilă pentru încercările de a formula „mari teorii", de a depăși starea (normală) a științelor umane, în care teoriile sunt „teorii mici".

Ce poate constitui obiectul acestor „mari teorii"? Istoria, de exemplu. Societatea în ansamblul ei. Noi vom trata, în cele ce urmează, aceste încercări ca o parte a suprastructurii narative a științelor umane.

Este vorba deci nu despre „mari teorii", ci despre mari narațiuni. Pot exista oare, ca să spunem așa, mari narațiuni inocente? Într-un fel, da. Ar trebui totuși distins între narațiuni extinse și mari narațiuni.

Un tratat de istorie a unei țări este o narațiune extinsă. El poate lua multe forme. O modalitate ar fi *sinteza narativă*; sinteza rezumă rezultate de cercetare variate.

Adesea, autorii de narațiuni extinse simt însă nevoia să treacă dincolo de o sinteză seacă a rezultatelor de cercetare. Stabilesc fire conducătoare printre aceste rezultate de cercetare. Adaugă de la ei și un „sens al istoriei". Textul care apare este, *mutatis mutandis*, un text închis, în sensul lui Umberto Eco.

[70] Acolo, în mod obișnuit, domină un anumit mod de a cerceta. Fie că se vorbește despre paradigme, fie că se apelează la conceptul de program de cercetare, ceea ce se are în vedere este tocmai predominarea, în perioadele nerevoluționare, a unui anumit mod de cercetare.

O încercare de a nara istoria lumii este o narațiune extinsă. Nu este neapărat o mare narațiune, dacă nu există nici o ambiție de a furniza o „teorie a istoriei".

În continuare, vom analiza două tentative de a construi mari narațiuni. Sunt doar două exemple. Disecarea lor oferă însă multe învățăminte referitoare și la alte încercări de a compune mari narațiuni.

6.4.1 Marxismul ca narațiune

Marx a avut o serie întreagă de idei, nu neapărat strâns legate între ele. Așa că nu putem vorbi despre aceste idei ca despre un singur bloc. Mai mult decât atât, termenul „marxism" are variate înțelesuri, în funcție de lecturile pe care le-au suferit ideile lui Marx. Lectura la care ne vom referi în continuare este cea analitică a lui Gerald Cohen [20]. Ea servește drept reper; nu urmăm neapărat toate sugestiile lui Cohen. De asemenea, nu vom discuta, în continuare, cartea lui Cohen [20] ca atare. Nu evaluarea argumentelor din cartea lui Cohen este în centrul atenției, ci caracterul a ceea ce Cohen consideră a fi o *teorie* a istoriei, iar noi vom socoti că este un mod de a povesti despre istorie.

După Cohen, Marx are cel puțin patru mari grupuri de idei: cele referitoare la antropologia filosofică, cele care privesc istoria, teoriile sale economice și o viziune cu privire la societatea viitorului (Cohen [20: 345]). Dintre acestea, în continuare, vor fi în atenție ideile despre o anume perioadă a istoriei, cea capitalistă.

Concepția lui Marx despre istorie este în mod curent denumită „materialistă". Există o anumită problemă cu folosirea termenului „material". După Marx, tehnologiile joacă un rol deosebit în evoluția istorică.[71] Evident, unele dintre ele sunt „palpabile". Tehnica scoaterii apei din fântână folosind cumpăna este vizibilă. Aceeași senzație de palpabilitate o avem și-n cazul folosirii unei pompe pentru a extrage apă din pânza freatică. Dar în cazul unui program de calculator? Programul este scris într-un limbaj pe care calculatorul nu-l înțelege. Este nevoie de un program special (un compilator sau un interpretor) pentru a traduce programul într-o limbă pe care o înțelege mașina (dar pe care cu greu ar putea-o folosi omul). Modificările pur fizice care intervin în calculator pot fi diferite de la un tip de mașină la altul. Omul folosește deci o tehnologie care n-are nimic pal-

[71] Marx vorbește despre „mijloace de producție". Cohen spune și el că preferă o „lectură «tehnologică»" a mijloacelor de a produce bunuri(Cohen [20: 31]).

pabil în ea. Când programul rulează, cei mai mulți dintre utilizatori nici nu sunt interesați de tehnologia folosită pentru a-l elabora și de tehnologia încorporată în el. Nu este nimic vizibil în acest caz și, cu atât mai puțin, palpabil. Cuvântul „material" trebuie folosit deci cu grijă și poate că este mai bine să fie evitat. O serie de primordialități sunt mult mai importante în concepția lui Marx.

Cum am putea desprinde din narațiunea lui Marx despre istorie constituenții narativi? Nu avem de a face cu un roman și nici măcar cu o narațiune a unor evenimente istorice, având personajele și acțiunile lor. Într-o narațiune abstractă, „personajele" sunt concepte și argumente.

În cele ce urmează, facem o tentativă de a lista constituenții care intervin în narațiunea marxistă. În note de subsol, punctăm momente din argumentarea lui Cohen, în orizontul unui constituent sau altul.

1. Tehnologia joacă un rol cheie în dezvoltarea producției de bunuri pe noi și noi niveluri.[72]

2. Forța de muncă - putința de a folosi tehnologiile - trebuie distinsă de muncă.[73]

3. Împreună, tehnologiile și forța de muncă alcătuiesc forțele de producție ale societății.[74]

---

[72]În sine, conținutul acestui constituent narativ este banal. Ne putem lesne închipui ce argumente sau exemple ar folosi un astfel de conținut. De pildă, o pagină de text poate fi scrisă cu o mașină de scris din secolul XIX și cu un computer din secolul XXI. Cu tehnologia de secol nouăsprezece se poate produce o singură pagină plus câteva copii la indigo. În schimb, pagina electronică poate fi retipărită de nenumărate ori, trimisă prin Internet etc. Terminologia marxistă necesită însă unele precizări. Ea folosește sintagma „mijloace de producție". Ce ar intra aici? După Gerald Cohen, este vorba despre unelte, mașini, resurse folosite de aceste instrumente de producție și spațiile în care se produce (a se vedea schema din Cohen [20: 55]).

[73]Această distincție are un rol crucial în concepția lui Marx. Ea este inteligibilă în contextul angajării de personal de către firme. Să zicem că o firmă de programare face angajări. Un programator este angajat nu pentru a scrie cutare program într-un fel specificat pas cu pas (ceea ce ar fi munca sa). Dacă ar ști deja cei de la firmă să scrie programul, ce rost ar avea să angajeze încă un om. Cel mult și-ar face rost de un automat (deci de încă un mijloc de producție). Ei angajează programatorul pentru capacitățile sale. Sunt interesați de forța sa de muncă. Va scrie probabil, în viitor, programe la care nu s-a gândit nimeni până atunci. Pentru o discuție mai amănunțită despre forța de muncă a se vedea cartea lui Gerald Cohen [20: 40–45].

[74]Componentele forțelor de producție, spune Cohen, trebuie să „funcționeze într-o combinație optimă" pentru ca puterea de a produce bunuri a unei societăți să sporească (Cohen [20: 55]).

4. Într-o societate, contează cine are puterea de a dispune de mijloacele de producție.[75]

5. Contează, de asemenea, puterea asupra forței de muncă.[76]

6. Ansamblul puterilor asupra mijloacelor de producție și asupra forței de muncă formează relațiile de producție. Întregul set de relații de producție constituie structura economică a societății. Un alt termen folosit pentru structura economică este și acela de „bază" (economică) a societății.[77]

7. Peste baza economică a societății se clădește o suprastructură formată în special din sistemul de drept și instituțiile statului. Baza determină suprastructura, dar sunt posibile și efecte în sens invers.[78]

8. Forțele de producție au primat în raport cu relațiile de producție.[79]

9. În societatea capitalistă, proletarii sunt cei care au doar putere asupra propriei forțe de muncă.

10. Capitaliștii dețin puterea asupra mijloacelor de producție.

---

[75]Unul dintre meritele cărții lui Gerald Cohen este că elimină ambiguitățile din formulările marxiste. A se observa că nu se vorbește aici despre proprietatea asupra mijloacelor de producție. Aceasta este o relație juridică (Cohen [20: 219 ș.u.]). Puterea asupra mijloacelor de producție are efecte pe care le putem sesiza lesne. În mod tradițional, doar tipografii aveau posibilitatea de a produce rapid noi exemplare dintr-o carte. Oamenii obișnuiți o puteau copia de mână, dar lucrul acesta era anevoios. Acum este nevoie de un scaner, de un computer și de programe adecvate (sau cunoștințe de programare) pentru a realiza o carte electronică. Multe persoane au putere asupra unor asemenea mijloace și, desigur, asupra resursei utilizate, cartea tipărită. În cazul unor cărți din secolul XIX sau mai vechi, legea nu pune piedici. În cazul unor cărți mai noi, ea spune că resursa folosită (cartea tipărită) nu aparține oricui; cartea poate fi citită, dar nu multiplicată. În practică, puterea asupra mijloacelor de a produce cărți electronice face dificil de aplicat legislația.

[76]În societatea capitalistă, indivizii au putere asupra propriei forțe de muncă. Cohen dă următorul exemplu. O parte dintre *Bürger*-ii orașelor medievale erau iobagi fugari. Juridic, ei aparțineau unui aristocrat. În fapt, dobândesc puterea asupra propriei persoane și nu pot fi duși înapoi pe domeniul feudal (Cohen [20: 227]).

[77]Gerald Cohen insistă în mod special asupra faptului că structura economică nu are nimic de a face cu relațiile de proprietate în sens juridic (Cohen [20: 63, 218]).

[78]În funcție de cât de extinsă este concepută suprastructura, există diverse interpretări ale concepției lui Marx despre istorie (v. Cohen [20: 216 ș.u.]).

[79]Gerald Cohen explică lucrurile în felul următor: în cazul forțelor de producție, avem de a face cu procese; procesele trebuie distinse de relații. Schimbările la nivelul proceselor (de producție) modifică - mai devreme sau mai târziu - relațiile (Cohen [20: 134 ș.u.]).

11. Capitaliștii plătesc doar forța de muncă.[80]

12. Capitaliștii au puterea asupra surplusului de valoare rezultat în urma activității forței de muncă.[81]

13. Capitalismul este un sistem afectat în mod structural de crize.[82]

14. Între crize, sistemul capitalist este capabil să genereze expansiunea producției.[83]

15. Piața joacă un rol cheie în capitalism. În contextul relațiilor de producție capitaliste, piața produce însă o deformare a sensului producției de bunuri. Acestea nu sunt fabricate pentru că au întrebuințări care duc la dezvoltarea persoanelor umane, ci pentru a aduce bani capitalistului.[84]

16. Forțele productive dezvoltate de către capitalism pot conduce la o eliberare (prin restructurarea relațiilor de producție și, implicit, a suprastructurii).[85]

---

[80]Acest constituent este strâns corelat cu cel în care se operează o distincție între forța de muncă și muncă.

[81]Aici este un punct foarte important în narațiunea marxistă despre societatea capitalistă. Capitalistul plătește un salariu (pentru forța de muncă); în urma muncii angajaților, se produce mai multă valoare decât are investiția capitalistului în forța de muncă. Surplusul de muncă (necesar pentru a produce un surplus de valoare), observă Cohen, „este revelat numai sub forma deghizată a profitului adus de investiția de capital" (Cohen [20: 82]).

[82]A se vedea și aici partea despre Marx din secțiunea despre crize 3.6.

[83]Gerald Cohen spune despre el că nu este un adept al teoriei prăbușirii capitalismului, în urma unei crize după care nu mai urmează creștere economică (Cohen [20: 203]). Am adoptat și noi această lectură non-catastrofistă a narațiunii marxiste despre capitalism.

[84]Creșterea economică este deci firească în capitalism, atâta timp cât nu este blocat de crize, dar ea este unilaterală (Cohen [20: 313]). După Marx, capitalismul a dat peste cap formula normală a utilizării banilor: M-B-M (o marfă M este schimbată pe o sumă de bani B, pentru a procura o altă marfă M). Capitalistul se ghidează după formula: B-M-B. Aceasta generează creșterea consumului și a economiei, dar într-un mod deformat. Gerald Cohen vorbește despre o „mentalitate capitalistă" (Cohen [20: 300]; pentru rezumatul întregului argument v.Cohen [20: 309–310]). Deși există creștere, paradoxal, ea este destinată, de fapt, sporirii capitalului și nu înfloririi persoanelor umane.

[85]Eliberare? De ce anume? De grijile bătrâneții? De grijile educării copiilor? De grijile îngrijirii sănătății? De preluarea surplusului de valoare de către capitalist? De alienare? Sunt posibile multe întrebări și variate argumente în orizontul acestui constituent.

17. Statul urmează să dispară în etape, o dată cu proprietatea privată a capitaliștilor asupra mijloacelor de producție.[86]

Cât de bine rezistă această narațiune ca „mare narațiune”, capabilă să spună o poveste despre fiecare aspect al istoriei? Vom ignora deliberat ultimii doi constituenți. Ne vom concentra asupra narațiunilor care pot fi construite folosind ceilalți constituenți.

Gerald Cohen, privind toate aceste idei ale lui Marx ca pe o *teorie* despre istorie, nu este nici el convins de rezistența construcției.[87] Un punct extrem de vulnerabil este în relația dintre bază și suprastructură. Includerea literaturii în suprastructură ar însemna că romanele sau poeziile trebuie explicate făcând apel la structura economică și, în ultimă instanță, prin forțele de producție. Dificultățile unor asemenea explicații sunt de-a dreptul evidente.

Chiar și punctele în care se pot spune lucruri foarte interesante nu sunt lipsite de dificultăți. De exemplu, tehnologia are un impact asupra relațiilor de producție. Cohen amintește următorul exemplu din Marx: primele fabrici cereau concentrarea într-un singur loc a unui mare număr de lucrători. Relațiile feudale constituiau însă un obstacol. Țăranii nu se puteau angaja în fabrică pentru că depindeau de stăpânii lor feudali. În plus, agricultura presupunea dispersarea geografică, nu concentrarea cerută de munca în fabrică. Până la urmă, structura economică feudală s-a destrămat și a făcut loc celei capitaliste (cf. Cohen [20: 330]).

Practic, mai sus, este vorba despre un rezultat de cercetare. Poate fi el generalizat pentru toate situațiile? De ce, de exemplu, capitalismul eficient a apărut în nordul Europei? Max Weber a oferit o explicație faimoasă: din pricina eticii promovate de religia protestantă. Gerald Cohen discută și el teoria lui Max Weber și este de acord că ea pune în dificultate marxismul (Cohen [20: 370]).

Mai mult decât atât, Gerald Cohen este de părere că Marx a ignorat în mod nejustificat rolul religiei și al naționalismului (Cohen [20: 353]).

Ce sens putem da tuturor acestor fisuri în narațiunea marxistă referitoare la istorie? După părerea noastră, ele sunt semne ale imposibilității de a susține o narațiune mare. Asemenea narațiuni se prăbușesc când încearcă

[86] Acesta este corolarul radical al constituentului anterior. Nu este prezent în toate lecturile date operei lui Marx. Eduard Bernstein, în *Evolutionary Socialism* (1899), cum s-a tradus sugestiv în engleză titlul originalului german, nu reține acest constituent.

[87] În cel mai bun caz, marxismul nu explică exhaustiv orice aspect al istoriei (Cohen [20: 382]).

să treacă dincolo de o sinteză a unor rezultate de cercetare valoroase, dar cu o arie de validitate limitată.

Ce oferă o narațiune de genul celei marxiste? După unii, ea ar explica rolurile pe care le joacă procesele și structurile sociale. Într-o formă înfrumusețată cu analize filosofice sofisticate, ea ar furniza explicații funcționale.

Există și o alternativă la perspectiva anterioară. Să ne amintim de romanele istorice! Pornind de la ele, se pot construi ontologii, în care ne întâlnim cu un amestec de ființe inspirate din istorie și ființe care sunt rodul imaginației scriitoarei sau al scriitorului. La fel, aici, narațiunea are o deschidere către o ontologie, populată de această dată cu ființe abstracte, de genul proceselor, structurilor etc. Rolurile atribuite lor nu fac decât să ne spună ce sunt, în viziunea celor care recurg la acest gen de narațiune, respectivele abstracții.

6.4.2 Concepția Școlii austriece ca narațiune

Procedura urmată în această secțiune este aceeași ca și-n cazul marxismului. Vom avea în atenție tot o anume societate, cea zisă capitalistă, nu întreaga istorie, precum și ideea de societate bună a școlii respective. Cum Școala austriacă are mai multe ramuri, ne vom referi mai degrabă la Mises [77] și Rothbard [87], decât la Hayek sau alți autori din aceeași școală.

Constituenții narațiunii austriece la care ne-am oprit sunt următorii:

1. Omul este o ființă care acționează.[88]

2. Utilitatea (sau valoarea de întrebuințare) este subiectivă.[89]

[88] Conținutul primului constituent, ca și-n cazul marxismului, sună banal. El este foarte important însă din pricina corelațiilor cu conținutul celorlalți constituenți narativi. Se vorbește, de fapt, în Școala austriacă, despre „axioma acțiunii" (a se vedea și aici secțiunea 3.1.2).

[89] Mises are în vedere numai „bunuri economice"(Mises [77: 93]); doar acestea fac obiectul acțiunilor umane. Ele sunt mijloace de a atinge ținta acțiunii. Evident, există diverse mijloace de a atinge un scop. Acțiunea înseamnă alegere între aceste mijloace. Fiecare individ evaluează utilitatea (valoarea de întrebuințare) a unui bun. Utilitățile sunt de două feluri. Cele obiective țin de noțiunea tehnologică de utilitate. Cele subiective sunt relevante pentru perspectiva economică asupra acțiunii umane. Trebuie distins net între aceste două feluri de utilitate (Mises [77: 120]). Când este vorba deci despre acțiunea umană, utilitatea este subiectivă, ține de alegerea indivizilor. În terminologia mai veche a Școlii austriece, precizează Mises, se vorbea despre *subjektive Gebrauchswert* (Mises, ediția germană [77: 86]).

3. Piața este singurul mod de a determina prețuri.[90]

4. Piața presupune proprietatea privată.[91]

5. Planificarea atotcuprinzătoare a acțiunilor indivizilor dintr-o societate este imposibilă.[92]

6. Timpul contează. Dacă este vorba despre consumarea unui bun, un moment apropiat în timp are o valoare mai mare decât unul îndepărtat.[93]

[90]„Acțiunea - spune Mises - nu măsoară utilitatea sau valoarea; ea este un act de alegere între alternative"(Mises [77: 122]). Mai mult decât atât, alegerea nu este între toată cantitatea dintr-un bun și toată cantitatea din alt bun, ci între fracțiuni de bunuri. Tot ce rezultă este o evaluare subiectivă a utilității. Dacă utilitatea este subiectivă și tot ce este revelat de acțiune este o alegere între alternative, atunci cum pot fi găsite repere în lumea bunurilor (în sens economic)? Școala austriacă ne spune că trebuie să ne uităm la interacțiunile dintre indivizi. Când oamenii schimbă între ei bunuri, apar interacțiuni în care evaluările unuia sunt contrabalansate de evaluările altuia. Rezultă de aici prețuri de piață. Prețurile, spune Mises, „sunt fenomene sociale, deoarece sunt generate de interacțiunea evaluărilor tuturor indivizilor care participă la schimburile de pe piață"(Mises [77: 331]). Terminologia versiunii inițiale a cărții lui Mises [77] este mai transparentă. În germană, „evaluările" sunt *Wertungen* (de la *Wert* [valoare, aici valoare ca utilitate]); „*operation of the market*", din engleză, este *Marktverkehr*, care ne face să ne gândim la ceea ce este pus în circulație pe piață (v.Mises, ed.germană [77: 289]). Acum este limpede de ce prețuri există doar pe o piață. Ele sunt un fenomen social, legat de interacțiuni între indivizi. N-are sens să întrebi indivizii, separat, ce valoare acordă unui bun sau altul; lipsește interacțiunea. A determina prețurile pe baza utilităților obiective (tehnologice, v. mai sus) ar fi o capcană. Utilitățile din care sunt derivate prețurile sunt utilitățile subiective.

[91]Mises distinge între funcția socială a proprietății private și conceptul juridic de proprietate (Mises [77: 655]). Piața presupune deci funcția socială a proprietății private. Schimburile n-ar putea avea loc fără această funcție. Rothbard spune chiar că nu pot fi analizate schimburile, dacă nu sunt definite în prealabil drepturile de proprietate (Rothbard [87: LVI]). Liniile de forță ale proprietății private sunt, pe lângă posibilitatea proprietarului de a dispune de bun: eliminarea amenințării cu forța sau a recursului la forță și a însușirii unei proprietăți prin fraudă. Pentru recursul la violență v. Rothbard [87: 79–80]. Pentru fraudă v. Rothbard [87: 183–184, 1344].

[92]Argumentul pe care Mises îl formulează pe calea sugerată de conținutul acestui constituent este, schematic, următorul: planificarea comprehensivă antrenează eliminarea pieței; fără piață, nu există prețuri; planificatorii sunt nevoiți să recurgă la prețuri fie stabilite arbitrar, fie determinate pe baza utilităților obiective (în sens tehnologic); procedând astfel, nu fac decât să genereze haos, pentru că nu va exista nici o potrivire cu utilitățile subiective ale indivizilor. A se vedea aici și secțiunea 3.7.

[93]Omul, spune Mises, trebuie să trateze în chip economic timpul (Mises [77: 101]). Dacă nu suntem nemuritori, timpul este o resursă rară. Dacă omul ar prefera constant să consume mai târziu, doar ar acumula - ceea ce n-are sens (Mises [77: 101]). Valoarea

7. Antreprenorii sunt oamenii cu inițiativă în economie.[94]

8. Consumatorul este suveran.[95]

9. Profiturile sunt rezultatul anticipării corecte a stării lucrurilor în viitor.[96]

10. În condițiile proprietății private și ale pieței, calculul monetar este metoda care ghidează acțiunea.[97]

11. Dobânda este un fenomen firesc și este corelată cu rolul timpului în economie.[98]

---

timpului este denumită în limbajul tehnic al Școlii austriece „preferință de timp"(Mises [77: 493]). Timpul joacă un rol foarte important pentru acțiunea umană, în viziunea Școlii austriece. Oricine investește este forțat să-și facă socoteli cu privire la ce se va întâmpla în timp.

[94]Dacă planificarea nu este posibilă, cum este totuși pusă în mișcare producția? Rolul de dirijori ai „orchestrelor" economice le revine antreprenorilor. „Ei îndrumă producția"(Mises [77: 269]). Antreprenorii nu trebuie confundați nici cu capitaliștii, nici cu managerii. Un bun exemplu de antreprenor era Steve Jobs (a se vedea, în acest sens, și articolul lui Devin Leary-Hanebrink, „Steve Jobs Was No Innovator — He Was Better", *Mises Daily*, 22 noiembrie 2011, <`http://mises.org/daily/5812/Steve-Jobs-Was-No-Innovator-He-Was-Better`>).

[95]Producția este călăuzită de antreprenori, dar ei nu pot îndrepta cârma în orice direcție ar vrea. Consumatorii decid, până la urmă, dacă antreprenorii au luat-o sau nu în direcția bună. Mises spune că „piața este o democrație a consumatorilor"(Mises [77: 813]). „În economia de piață, numai individul este arbitrul suprem, numai el decide dacă este satisfăcut sau nu" (Mises [77: 286]).

[96]În concepția Școlii austriece, profitul nu este neapărat profit monetar. Poate fi un profit psihic. Acest mod de a vedea profitul este în consonanță cu ideea de utilitate subiectivă. Profitul este desigur important în economia de piață. „Funcția antreprenorului, aceea de a se strădui să obțină profituri este puterea motrice a economiei de piață"(Mises [77: 299]). Există însă o legătură strânsă între timp și profit. „În ultimă instanță, sursa profiturilor și pierderilor antreprenorilor depinde de incertitudinea constelației viitoare a cererii și ofertei. Dacă toți antreprenorii ar anticipa corect starea viitoare a pieței, n-ar exista nici profituri, nici pierderi"(Mises [77: 293]).

[97]Mises este împotriva oricăror calcule care vizează „valori «sociale» imaginare și bunăstarea «socială»"(Mises [77: 229]). Ideea este, de fapt, foarte simplă și în concordanță cu modul de a concepe utilitatea și prețurile. Utilitățile, fiind subiective, nu se pot însuma. Dar se reflectă, prin prisma interacțiunilor de pe piață, în prețurile monetare. Cu aceste prețuri se pot face calcule și se poate acționa pe baza acestor calcule. Alte calcule n-au sens.

[98]Să presupunem că o familie n-are o locuință proprie și și-ar dori una. Poate desigur să strângă bani și, când are suma necesară, să achiziționeze casa râvnită. Aici intervine însă valoarea timpului. Pentru familie, ar fi preferabil să aibă casa cât mai repede cu putință;

12. Munca are dizutilitate și, pe o piață normală, salariul corespunde integral cu ceea ce se cuvine lucrătorului.[99]

13. Puterea ține de sfera politicii.[100]

14. Expansiunea creditului antrenează investiții prost făcute și crize.[101]

15. Banii creați de către stat din nimic sunt dăunători.[102]

16. Impozitele mută resursele de la producători la cei care trăiesc pe seama producătorilor.[103]

17. Societatea ideală este o societate fără stat, dar în care există proprietate privată.[104]

---

deci să nu aștepte. Pentru aceasta trebuie să plătească însă o dobândă, care nu face altceva decât să reflecte valoarea timpului suplimentar în care va dispune de o locuință proprie. În Școala austriacă, timpul și dobânda au constituit firul principal urmat de analizele lui Egon von Böhm-Bawerk în *Kapital und Kapitalzins* (Innsbruck: Wagner, 1884); Böhm-Bawerk își fundamentează pe rolul dobânzii și critica sa la adresa lui Marx.

[99]Mises nu contestă că ne-am putea închipui o lume în care munca nu implică disconfort (Mises [77: 65]). În lumea reală însă, lucrurile stau altfel. Unele acțiuni sunt plăcute și, din perspectiva utilității subiective, au utilitate. Alte acțiuni sunt neplăcute și au dizutilitate. Munca face parte din a doua categorie. Individul muncește doar dacă salariul primit pentru muncă are o utilitate mai mare decât aceea a activității plăcute pe care ar fi putut-o desfășura în timpul cât a muncit (cf. Mises [77: 132]). Se observă că, în concepția Școlii austriece, salariul este plătit pentru munca desfășurată. Cum este el determinat? Piața este cea care-l stabilește. Böhm-Bawerk respinge ideea lui Marx de surplus de muncă (neplătită prin salariu); Marx, spune Böhm-Bawerk, ignoră rolul timpului (*Kapital und Kapitalzins*: 444).

[100]Proprietatea, spune Mises, „nu conferă - în economia de piață - putere în sens coercitiv"(cf.Mises [77: 649]). Statul are puterea de a impune respect cu ajutorul forței. A folosi termenul „putere", în sens metaforic, consideră Mises, pentru a caracteriza pe capitaliști și antreprenori este impropriu (cf.Mises [77: 272]).

[101]A se vedea aici partea despre Școala austriacă din secțiunea despre crize 3.6.

[102]Un argument contra banilor creați de către stat din nimic este că, în felul acesta, statul poate tipări bani și salva bănci aflate în dificultate, încurajând astfel expansiunea eronată a creditului (Rothbard [87: 1014]). De asemenea, Rothbard contestă monopolul statului asupra emiterii de monedă (Rothbard [87: 1015]). Rothbard nu ezită să vorbească, în *Power and Market*, despre „bani frauduloși" (Rothbard [87: 1149]).

[103]A se vedea Rothbard [87: 914]. Multe depind de felul cum citim conținutul acestui constituent. Într-un fel, el este banal. În lectura Școlii austriece, avem de a face aici cu bazele unui proces de exploatare (a se vedea Rothbard, în *Power and Market* [87: 1065]).

[104]Rothbard a scris mult pe această idee. Pentru o formulare succintă a se vedea *Power and Market* [87:].

Cât de bine se sprijină această narațiune pe rezultate de cercetare? Ele există în multe puncte. Dar au și unele probleme.

De multe ori, rezultatele de cercetare respective au o formă negativă. Cel mai interesant și mai important, fără îndoială, privește imposibilitatea planificării comprehensive. Sunt posibile totuși intervenții pe o scară mică? Școala austriacă susține că și ele sunt sursă de haos.

Lucru curios, deși imposibilitatea planificării este un rezultat care poate fi obținut și prin alte metode decât aceea a lui von Mises, el este ignorat de un autor cu un stil analitic precum Cohen. El vorbește despre o societate fără piață, care ar fi integrată de un plan. Planul, fie el și democratic, nu poate integra o societate, chiar dacă este una ipotetică. Pur și simplu, astfel de ipoteze n-ar mai trebui luate în considerare. Cohen [20: 315] nu procedează însă așa.

După părerea noastră, diferențele dintre cheile de cercetare n-ar trebui să afecteze un rezultat precum imposibilitatea planificării. În alte cazuri, ce-i drept, rezultatele de cercetare ale austriecilor depind puternic de cheile lor de cercetare.

Într-un fel, Școala austriacă își subminează singură credibilitatea în materie de cercetare refuzând să recurgă la sprijinirea empirică a ipotezelor.[105] Este oare aceasta o strategie de imunizare? Desigur. Dar multe dintre rezultatele ei de cercetare ar rezista foarte bine la presiunea testelor empirice. Să ne gândim doar la cele legate de planificare sau de analiza crizelor economice.

Pe ce s-ar baza atunci întreaga construcție? Pe axioma acțiunii? Cum ar fi extras din ea tot restul?[106] În fapt, logica folosită este doar metaforic o „logică”; este „logica” narativă (intriga poveștii).

Ca narațiune însă, povestea austriacă despre piață este coerentă. Ea este mai elegantă și mai bine articulată decât narațiunea standard despre

[105] „Economia nu poate fi niciodată experimentală sau empirică” (Mises [77: 868]). Nu este vorba aici doar de lupta lui Mises cu Școala istorică de economie. Argumentul vizează faptul că sprijinirea pe date empirice este, în cazul economiei, în chip inevitabil, sprijinirea pe un set de date limitate istoric. Or, Mises nu dorește să trateze „segmente, fără să acorde atenție întregului câmp” al acțiunii umane (Mises [77: 68-69]). S-ar putea însă ca teoriile din științele umane să fie condamnate să fie teorii mici, nu teorii mari (a se vedea aici și secțiunea 6.1.4).

[106] După Mises, economia este aidoma logicii și matematicii „o desfășurare a gândirii abstracte” (Mises [77: 868]). Ele sunt plasate însă, ca să zicem așa, pe picior de egalitate. Mises respinge folosirea matematicii în economie; ea nu poate surprinde procesele de piață (Mises [77: 356]).

economia de piață. Nu există loc în narațiunea austriacă pentru ideea că piața se autoreglează. La austrieci, piața nu este un automat, ci un fenomen social. Nu piața este cea care împinge producția într-o direcție sau alta; antreprenorii fac acest lucru. Ei fac speculații cu privire la felul în care va arăta piața în viitor. Consumatorii filtrează deciziile antreprenorilor.

Pe de altă parte, este cât se poate de interesant să comparăm narațiunea marxistă cu cea austriacă. Diferențele sar în ochi; aproape punct cu punct, articularea narațiunii marxiste diferă de cea austriacă. În reconstrucția operată de noi, în narațiunea marxistă, contează puterea de a dispune de mijloacele de producție și de forța de muncă (vezi constituenții 4–6, 10). Școala austriacă neagă categoric prezența relațiilor de putere în sfera economică (vezi constituentul 13). Marxiștii povestesc despre capitaliști care își însușesc surplusul de valoare produs de angajații lor (constituentul 12). Austriecii resping această idee (constituentul 12).

Indubitabil, există diferențe clare între cheile de cercetare. Marxiștii fac o distincție între forța de muncă și muncă (vezi constituentul 2 al narațiunii marxiste). Nici vorbă de așa ceva la austrieci; la ei, salariul este o plată pentru munca depusă. La austrieci, timpul joacă un rol-cheie. Nu există nimic asemănător la marxiști. Nu există ideea de antreprenor la marxiști.

Diferențele sunt pregnante când ne uităm la constituenți în parte. În schimb, analizate cu mijloace inspirate din Propp, cele două narațiuni au ceva de basm în ele. Desigur, personajele pozitive și cele negative sunt diferite. În narațiunea marxistă, capitaliștii sunt personajele negative. În cea austriacă, ei, dar mai ales antreprenorii, sunt personaje pozitive.

În ambele narațiuni, societatea bună este lipsită de stat. Rațiunile sunt însă foarte diferite. Pentru marxiști, statul este un mijloc de a consolida puterea capitaliștilor. Pentru austrieci, el deturnează bunuri către nonproducători. Și societățile fără stat, în cele două narațiuni, au versiuni diferite, după cum este acceptată sau respinsă proprietatea privată.

Structural vorbind, ambele narațiuni au ambiții de cuprindere globală. De aici vin, poate, și slăbiciuni comune. Marxismul ignoră rolul religiei și al naționalismului. Aceeași vulnerabilitate există, probabil, și în cazul narațiunii austriece.

6.4.3 Marile narațiuni și decuplarea de cercetările științifice

Ambele narațiuni discutate mai sus își au rădăcinile în abordări non-standard din cercetarea economică. Ambele narațiuni nu se reduc însă la contribuții din cercetarea economică, în sensul îngust al termenului. Marxismul vrea să dea la iveală o teorie a istoriei. Școala austriacă dorește să producă o teorie a acțiunii umane în genere.

Cele două exemple pun în evidență un viciu structural al oricărei narațiuni mari. Ea se decuplează de cercetarea științifică. Cercetarea, cu rezultatele ei în continuă schimbare, lacunare, este un teren mult prea mișcător pentru a săpa în el fundațiile unei mari narațiuni. În plus, ea are nevoie de noi presupuneri, care nu se sprijină pe cercetare.

Ar putea fi reduse marile narațiuni la descrieri ale unor rezultate de cercetare incomplete și în continuă schimbare? Din criticile pe care Cohen le aduce în cartea sa [20] teoriei marxiste a istoriei, se vede că adjectivul „mare" este condamnat, în acest caz, la dispariție. Desigur că, în principiu, sunt posibile asemenea versiuni restrânse la ceea ce este cercetare propriu-zisă, în chei diferite firește, în cazul celor două exemple. După cum am arătat însă în secțiunea 5.4.6, suprapunerea de cercetări în chei diferite este posibilă în științele umane. Trecerea în revistă a rezultatelor, la nivelul unei singure narațiuni, ar putea fi chiar foarte semnificativă, cu condiția de a fi abandonate pretențiile de exhaustivitate ale unei suprastructuri sau alteia a cercetării.

Felul în care reacționează, în practică, susținătorii marilor narațiuni ține însă nu doar de relația cu cercetarea. Narațiunile au și alte utilizări decât descrierea rezultatelor de cercetare.

În cazul celor două exemple prezentate aici, reacțiile au fost diferite. Curentul principal al marxismului, cel puțin în trecut, a insistat asupra caracterului științific al demersului său. Sub regimul comunist, se preda în școli „socialismul științific" (în URSS, se folosea chiar sintagma „comunism științific"). Evident, respectiva disciplină era decuplată de orice fel de cercetare științifică. Pretenția de a fi științifică era pur verbală. În fapt, era o narațiune închisă, în sensul lui Eco.

Reacția Școlii austriece la dificultățile marilor narațiuni este una diferită. La Mises, se vede destul de limpede cochetarea cu demersuri de tip filosofic. Se vorbește despre *categoriile* acțiunii; demersul se vrea *a priori*.

Există un punct nevralgic al narațiunii, cel legat de întemeierea proprietății private, în care recursul la filosofie este absolut vizibil la unii din membrii Școlii austriece. În reconstrucția noastră a narațiunii austriece, am vorbit prudent despre proprietatea privată ca o *presupoziție* a pieței. Chiar și așa, conceptul de presupoziție tinde să ne împingă către filosofie. Hans-Hermann Hoppe a avansat însă un argument în care filosofia intervine în mod explicit. După el, fundamentarea proprietății private are o componentă de ordin etic.[107] N-are rost să discutăm aici detaliile argumentului; important este că există.

Din perspectiva dezvoltată în această carte, plasarea unui argument filosofic la nivelul cercetării ca atare deschide drumul către o capcană ontologică. Apare o ființă, proprietatea privată, în acest caz, care-și datorează existența argumentării filosofice. Ea va rătăci prin lumea cercetării în căutarea unui loc potrivit. Cum se poate însă ști dinainte, pur filosofic, cum arată acel loc? Ca dovadă, de altfel, membrii Școlii austriece nu au o perspectivă comună în cazul proprietății intelectuale. După unii, proprietatea privată privește numai obiecte tangibile; deci nu există proprietate intelectuală. După alții, ea există.[108]

Narațiunea austriacă despre piață, cum spuneam și mai sus, este categoric mai convingătoare sau, în orice caz, mai elegantă decât narațiunea standard despre economia de piață. Coerența, caracterul convingător sau eleganța nu sunt însă criterii pentru identificarea unui rezultat de cercetare. Țin de un tip de calități care joacă un rol deosebit în cazul narațiunilor, dar nu privesc legătura lor cu rezultatele de cercetare.

Narațiunea persuasivă este bună pentru a facilita integrarea unui grup de adepți. Ea este povestea pe care o împărtășesc membrii grupului, care-i face să fie uniți și le permite să aibă o identitate. În secțiunile finale ale acestui capitol, vom încerca să vedem cum este acest lucru posibil și ce alte utilizări mai au narațiunile. Dar, mai întâi, ne vom opri la literatură și apoi la o dispută care marchează, de la Dilthey încoace, științele umane.

[107] A se vedea Hans-Hermann Hoppe, „The Ethics and Economics of Private Property", în Enrico Colombatto, editor, *Companion to the Economics of Private Property* (Londra: Elgar, 2004).

[108] Genul acesta de capcană ontologică duce la discuții care nu pot fi tranșate prin cercetare. A se vedea și ce spune Milton Friedman despre Ayn Rand și Ludwig von Mises (v.secțiunea 5.2.3).

6.5 Știința literaturii și suprastructura narativă

Știința literaturii? Unii ar putea rosti cu mare îndoială în glas această întrebare? Cum să măsori opera literară? Nu se pot calcula cantități în cazul unei opere literare! Obiecțiile acestea denotă însă o concepție prea îngustă despre știință. Iar, oricât ar părea de ciudat, chestiunea caracterului problematic al cantităților se pune și în științe umane care par foarte departe de știința literaturii. În economie, utilitatea nu este, de regulă, privită cantitativ; orice numeral ar fi asociat cu utilități este un numeral ordinal. Numeralul respectiv indică doar o poziție într-o ierarhie.[109]

S-ar putea ca scepticul să insiste. Putem oare, în cazul literaturii, vorbi despre ipoteze testate cu ajutorul datelor observabile? Din perspectiva adoptată aici, nici o metodă nu este ridicată la rangul de *metodă* (specifică) științei. Așa că nu vom insista să se aplice o metodă sau alta, inclusiv cea ipotetico-deductivă, la care face aluzie scepticul.

Știința literaturii este semnificativă din două motive pentru abordarea din această carte a filosofiei științelor umane. În primul rând, ea pune limpede în evidență o problemă nevralgică în științele umane. Este vorba despre statutul interpretării, al deslușirii de înțelesuri într-un text. În al doilea rând, ea este locul firesc pentru o discuție extinsă despre narațiuni, care sunt invocate în acest capitol în chestiuni-cheie.

În loc de temeri sau discuții cu caracter general, este mai productiv să ne uităm la unele dintre încercările de conturare a unei științe a literaturii. Începem cu cartea lui Wolfgang Kayser [54], care este un manual foarte cunoscut de știința literaturii.

N-are rost să prezentăm aici structura cărții lui Kayser [54]; vom distinge doar o serie de straturi ale expunerii. Fiecare strat este evaluat pe baza congruenței sale cu conceptul de știință, așa cum s-a conturat el aici (vezi capitolul 5).

Un prim strat ține de propedeutica din cartea lui Kayser. Două sunt problemele a căror rezolvare Kayser o vede ca o condiție a începerii unei cercetări a unui text literar (Kayser [54: 27/50])[110]. Prima problemă este

[109] Mises generalizează chiar și spune că, la origine, limbajul în care vorbim despre acțiune nu cunoaște numerale cardinale, ci doar numerale ordinale (Mises [77: 119]).

[110] Primul număr, după două puncte, indică pagina din ediția germană, cel de-al doilea pagina din ediția în limba română.

realizarea unei ediții critice (v.și aici secțiunea 2.2). A doua este stabilirea autoarei/autorului (Kayser [54: 35/60 ș.u.]). Acestea sunt cercetări care se înscriu clar în orizontul științei, așa cum este el conturat aici. Rezultatele lor sunt repetabile. Datele și metodele folosite sunt publice.

Substanța celui de-al doilea strat o constituie analiza faptelor de limbă din textul literar (a se vedea Kayser [54: cap.IV]). Lor li se pot alătura și cercetările privitoare la structura versurilor. În principiu, acest al doilea strat se înscrie și el în orizontul științei, de vreme ce metodele folosite sunt cele ale lingvisticii.

Sunt însă și unele probleme în cel de-al doilea strat. Nu este atât de limpede în ce măsură cercetarea metaforelor (Kayser [54: 119/177 ș.u.]) este chiar o investigație științifică. Delimitarea de demersurile filosofice nu este clară.

Ceea ce se vede deja este că, la trecerea de la un strat al cercetărilor la altul, caracterul științific al investigațiilor devine tot mai problematic.

Kayser este preocupat de distincția dintre analizele „pe bucăți" și cele „de ansamblu" (cf. Kayser [54: 234/335]). Așa că straturile care urmează reflectă și această grijă a autorului german.

Problema construcției, a structurării textului devine urgentă, explică Kayser, de îndată ce apare, la nivelul limbii, o articulare a unei unități mai ample (Kayser [54: 156/231]). Kayser folosește termenul german „*Aufbau*", pe care traducătorul român îl redă prin „alcătuire". „Construcție" pare un cuvânt mai potrivit, de vreme ce literatura „își făurește lumea ei", nu doar se ghidează după structura realității (Kayser [54: 156]).

Stratul în care este discutată construcția textului literar este mai greu de încadrat în limitele științei. De exemplu, Kayser face o distincție între construcția interioară și cea exterioară. Kayser analizează poezia lui Goethe *Cântec de mai*. Strofele jalonează construcția internă, dar între unele dintre ele - spune Kayser - nu există pauze, ci o unitate a textului (dată de construcția interioară). Pusă pe muzică, poezia devine un cântec chinuitor, dacă frazele muzicale țin cont doar de strofe (Kayser [54: 164–165/241–244]). Ce spune Kayser sună fascinant. Nu este însă deloc limpede cum ar putea fi reobținut, în chip independent, genul acesta de rezultat.

Problema nevralgică iese cu totul deslușit la iveală atunci când Kayser apreciază rolul lui Dilthey în știința literaturii. Dilthey, socotește Kayser, a eliberat științele umane de „încătușarea lor de metodica științelor naturii"; „pe el îl preocupa tâlcul conținut în opere" (Kayser [54: 223/320]).

Straturile în care Kayser tratează problemele stilului sau pe cele ale genurilor literare sunt marcate de ceea ce este, după părerea noastră, o distorsiune a cercetării. Pusă sub semnul „căutării înțelesurilor”, investigația duce la rezultate care nu sunt repetabile.

Există opinii conform cărora știința în stilul lui Dilthey sau Kayser a dus cercetarea literaturii într-o fundătură. Actuala dominație a poststructuralismului de factură postmodernă (a se vedea aici secțiunea 2.6.2) ar fi condus, la rândul ei, la marginalizarea studiilor literare. În universitățile din SUA, dar și din Europa Occidentală, se înmulțesc presiunile asupra *arts and humanities*, pentru care se alocă tot mai puține fonduri. Științele naturii sau ingineria au parte de un tratament mai blând, deși și ele sunt forțate să fie eficiente în sens comercial.

Jonathan Gottschall a formulat o critică deosebit de acidă la adresa poststructuralismului. Acesta, spune Gottschall, a luat naștere în secolul trecut, în contextul unui scepticism cu privire la tot ceea ce este „natural” în societate. A avut loc ceea ce Gottschall numește o *denaturalizare*: „rolurile de gen, orientările sexuale, secvențele de atitudini, ideologiile, normele ... au fost considerate toate «mituri», menite să «transforme istoria într-o natură», să confere «intenției istorice o justificare naturală» și să facă în așa fel încât «ceea ce este contingent să pară etern» (Barthes, *Mythologies* [New York: Hill and Wang, 1972])” (Gottschall [40: 4]). Denaturalizarea postmodernistă a câștigat numeroși adepți printre cercetătorii literaturii, care s-au simțit animați de convingerea că sunt meniți să-i elibereze pe oameni de toate aceste mituri. Cum? Prin punerea în evidență a impactului lor asupra literaturii și a nevoii de a înlătura respectivele mituri.

Denaturalizarea are un fundament teoretic eclectic: unele idei provin din marxism, altele din psihanaliză, din poststructuralismul propriu-zis etc. Maeștrii ei sunt „Marx, Freud, Jung, Saussure, Barthes, Derrida, Frye, Lyotard, Althusser, Kristeva, Butler, Lacan, Foucault ...”(Gottschall [40: 35]). Gottschall este nemilos cu teoriile acestor maeștri. Acestea nu conțin demonstrații, ci doar lungi pasaje sentențioase. Se fac salturi logice acrobatice „de la premise firave la concluzii mărețe” (Gottschall [40: 175]).

Poststructuralismul s-a pronunțat împotriva marilor narațiuni, nu doar a miturilor amintite. Au fost respinse „narațiunile reducționiste care acoperă integral totalități”. Dar ceea ce ne spun postmodernii duce în mod inevitabil tot la o mare narațiune (Gottschall [40: 35]).[111]

[111] Temeiuri analoage cu acelea explicate de către Gottschall ne-au făcut și pe noi să nu invocăm analizele postmoderne atunci când am discutat despre narațiuni mari. De altfel,

Soluția lui Gottschall la situația aceasta presupune o cotitură în direcția științei înțelese ca investigație în care se formulează și se testează ipoteze și se restrânge treptat cercul explicațiilor valide (Gottschall [40: 8 ș.u.]). Demersul științific cere obiectivitate, dezangajare de opțiunile politice, ideologice etc. (Gottschall [40: 72 ș.u.]).

Există mai multe fire ale cercetării din studiile literare, în viziunea lui Gottschall. Obiectul cercetărilor ar fi mintea creatorilor de literatură (Gottschall [40: 17]). Un teren pe care studiile literare pot deveni științifice este cel al investigării „populațiilor de opere literare" (Gottschall [40: 52]). Cercetarea poate deveni astfel, în pofida obiecțiilor curente, una cantitativă. Instrumentele ei sunt de natură statistică (Gottschall [40: 50 ș.u.]). El îl invocă drept model pe unul dintre fondatorii demografiei și statisticii, John Graunt (Gottschall [40: 47–49]; despre Graunt v. și aici secțiunea1.2.5.) În sfârșit, cercetarea unor populații (de opere literare, în acest caz) se poate face și din perspectiva evoluționismului darwinian (Gottschall [40: 22 ș.u.]). Cele trei fire se împletesc sub semnul științei cogniției (vezi și aici secțiunea 4.4).

Dacă tragem linie, la ce concluzii ajungem? Indubitabil, demersul propus de Gottschall este unul de tip științific. Unde s-ar încadra el însă dacă ne uităm la straturile cercetării distinse atunci când am discutat *Opera literară* [54]? Ar fi vorba de un nou strat, cel al cercetării populațiilor de opere literare, plasat undeva după cercetarea formelor de limbă, dar înainte de orice discuție despre textul literar ca întreg și înțelesurile sale.

Gottschall spune că există numeroase exemple de investigare statistică a textelor literare. El dă exemplul problemei dacă Shakespeare a avut coautori la piesele sale (Gottschall [40: 61]). Asemenea exemple se pot multiplica lesne. Detectarea autorilor se face acum cu computerul, analizând statistic stilul diverselor texte. Dar toate acestea se încadrează clar în ceea ce socotește Wolfgang Kayser a fi o cercetare pregătitoare.

Câștigul de pe urma cercetărilor după modelul propus de Gottschall este limpede la nivelul straturilor care oricum erau în orizontul științei și la Wolfgang Kayser. Ce se mai poate face, dar tot nu modifică radical situația, este să constatăm că opera literară, construind o lume, poate fi analizată cu variatele metode din psihologie, sociologie, economie și așa mai departe. Pur și simplu, relațiile dintre personaje sunt tratate ca și

---

interesul nostru se focalizează doar asupra narațiunilor ca suprastructuri peste cercetările din științele umane. Nu este vorba despre nici un fel de cuprindere a unor totalități străine de știință, surse sigure de capcane ontologice.

cum ar fi relații dintre oameni reali. Gottschall face acest lucru, invocând dilema prizonierului, un concept din teoria jocurilor, născută pe terenul economiei, pentru a pune în evidență situația tragică a celor angajați în războiul descris în Iliada.[112]

Două dificultăți slăbesc în mod clar o poziție precum aceea a lui Gottschall. Prima ține de recursul la ipoteze, precum în științele naturii. Acestea sunt însă, în științele umane, o armură prea grea; este nevoie de o țesătură conceptuală mai suplă (a se vedea, în finalul capitolului introductiv, discuția despre chestiunile de cercetat, la pagina 42).

A doua dificultate ține de întrebarea cu privire la *Sinngehalt* (Kayser [54: 224–225]). Cum aflăm care sunt înțelesurile operelor literare? Chestiunea aceasta n-are cum să fie rezolvată cu metodele folosite de către Gottschall și nici nu poate fi tratată ca una derizorie.

Am putea descoperi înțelesurile operei pătrunzând în mintea creatorilor? Gottschall ne spunea că - în consonanță cu una dintre cheile de cercetare ale științei cogniției - mintea creatorilor este ținta studiilor literare. Perspectiva aceasta ignoră rolul lecturii operelor literare, pus în evidență de către Umberto Eco [32]. Înțelesurile nu rezidă neapărat în mintea creatorilor și nici chiar în text ca atare. Textul poate furniza indicii pentru deslușirea înțelesurilor. Iar, dacă este un text deschis, în sensul lui Eco, are virtutea de a impulsiona pluralitatea lecturilor și distingerea unei multitudini de înțelesuri.

Cheia situației, după părerea noastră, stă în distincția dintre cercetare și suprastructurile sale narative. Relevarea înțelesurilor ține de suprastructura narativă. Nu este deci rodul unei cercetări științifice.

Nu totul trebuie să fie neapărat știință. Să ne amintim de Merleau-Ponty și de pluralitatea privirilor (vezi secțiunea 6.2.1.1). Privirea pe care o aruncă știința asupra operei literare este una dintre privirile posibile.

Ideea de pluralitate a privirilor asupra operei literare presupune o extindere a suprastructurii narative dincolo de descrierea rețelelor de rezultate de cercetare. Extinderea aceasta pune probleme deosebit de încâlcite. În ce măsură sunt extensiile compatibile cu cercetarea științifică? Nu cumva introduc ele distorsiuni în tratarea cercetărilor științifice? Cum funcționează extensiile narațiunilor? La aceste chestiuni încercăm să răspundem în secțiunile care urmează.

[112] A se vedea Jonathan Gottschall, *The Rape of Troy: Evolution, Violence, and the World of Homer* (Cambridge University Press, 2008), pp.151 ș.u.

Deocamdată ne vom opri asupra privirii criticului literar. Ce aduce ea? Care este legătura cu ideea de lectură a operei literare? Dar cu știința literaturii și științele umane în genere?

6.5.1 Lectură și critică literară

Circulă o vorbă a lui Sadoveanu despre Școala de Literatură: „vor ieși pe poartă tot atâția scriitori câți au intrat”[113]. Dincolo de contextul în care Sadoveanu a zis acest lucru, reiese din afirmația sa un enorm scepticism cu privire la știința literaturii. În orice caz, studiind-o, nimeni nu poate învăța să scrie literatură.

Ce se poate învăța din știința literaturii? Punem în paranteză sentința sadoveniană și rămânem în orizontul cercetării literaturii. Poți învăța să cercetezi istoria literaturii? Poți învăța să scrii cronici literare? Să citești?

În limba engleză nu există o distincție tranșantă între *literary science / science of literature* (știința literaturii) și *literary criticism* (critica literară). Cea din urmă ar putea fi luată, în chip vag, drept un fundament al cronicilor literare, deși articolele și cărțile consacrate criticii literare conțin și ele numeroase analize ale unor opere literare.

De ce „în chip vag”? Wayne C. Booth descria în chip plastic situația. Să ne închipuim, spune el, că „unul dintre marii critici din trecut - Samuel Johnson, de pildă - ne-ar face o vizită”, la sfârșitul secolului al XX-lea (Booth [15: 278]). Ar fi impresionat de nenumăratele cărți și cronici la ele. Ce s-ar întâmpla însă dacă ar vrea să examineze conținutul cronicilor? Booth zice că i-ar aduce reviste cu cronici serioase, precum *The New York Times Book Review* și altele. Ce-ar zice Johnson? S-ar plânge că vede în cronici o sumedenie de laude și dezaprobări, dar nu vede *criteriile* în virtutea cărora sunt emise judecățile respective (cf. Booth [15: 278]). Booth se grăbește atunci să-i aducă reviste mai impozante, precum *New Literary History* și altele și cărți ale criticilor literari. Johnson se plânge că vede sentințe, dar nu sesizează *argumentele*.[114] În sfârșit, Booth scoate de pe rafturile bibliotecii sale piesele grele ale criticii literare: Wellek, Olson și

[113] Într-o formă sau alta, foarte mulți citează această sentință a lui Sadoveanu. N-am găsit însă o sursă. Afirmația pare să fi intrat în folclorul literaților. Aici am citat-o după rezumatul tezei de doctorat a lui Mihai Barbu, îndrumată de Ion Vartic, *Scriitorul subteran* (Cluj-Napoca: Universitatea Babeș-Bolyai, 2010), p.3.

[114] *Mutatis mutandis*, este descrisă - din alt punct de vedere - situația pe care o constată și Gottschall [40: 175]. Atâta doar că Gottschall extinde judecata sa și la nivelul teoriei literare. Booth nu face acest lucru.

alții. Johnson recunoaște că oamenii aceștia raționează riguros; de ce nu aplică însă practic ceea ce teoretizează? Ei *menționează* opere literare, dar nu le analizează (Booth [15: 279–280]). Pe scurt, se vede o ruptură între teoretizările abstracte impozante și haosul criteriilor de la nivelul cronicilor literare.

Articolul lui Booth a apărut în revista *Ethics*. Când îl citești, te frapează apelul autorului la tehnici literare. Pentru a capta atenția, totul începe cu scena ipoteticei vizite al Johnson. Nu este un experiment gândit, dar scorțos, dintre cele care le plac filosofilor analitici. Este o scenă vie, de roman.

Wayne Booth era convins că evaluarea operelor literare trebuie să fie făcută dintr-o perspectivă etică. Vom amâna discuția despre valori pentru o altă secțiune. În cele ce urmează, vom prezenta liniile de forță ale cărții lui Booth [14] despre proza bazată pe ficțiune. Booth încearcă să introducă în carte o perspectivă teoretică, dar și o sumedenie de analize ale unor texte concrete.

Ca și-n articolul din *Ethics*, scrisul lui Booth are, în carte, virtuți literare. Booth scrie în cea mai firească limbă engleză. Nu există nici urmă de terminologie formulată în cuvinte savante. Până și distincțiile de ordin tehnic sunt exprimate într-o engleză fluentă. La aceasta se adaugă și arta autorului de a captiva cititoarea/cititorul.[115]

Cartea lui Booth [14] are două mișcări mari: una este cea de respingere a unor reguli și distincții din critica literară; cealaltă este una constructivă.

Booth respinge distincția dintre *telling* și *showing*. Nu-i foarte lesne să redai în românește acești termeni.[116] „A discuta" ar fi o soluție pentru *telling*; într-o narațiune bazată pe ficțiune, autoarea/autorul *discută* acțiunile eroilor lor, morala lor ș.a.m.d. În cazul lui *showing*, lumea fictivă este doar *înfățișată*.[117]

[115]Traducerea românească este doar o palidă oglindire a originalului. Totul începe chiar de la titlu („retorica romanului"). Booth are în vedere proza bazată pe ficțiune. „Cronicile literare" din carte, ce-i drept, au, de regulă, drept obiect romane, dar și proze scurte. Exemplele discutate trec însă adesea mult dincolo de granițele romanului. Booth îi invocă pe Homer sau Shakespeare.

[116]Traducătorii români au folosit perechea de termeni „a povesti" și „a prezenta". Dar, operele bazate pe ficțiuni au un caracter narativ; totdeauna povestesc ceva.

[117]Flaubert a fost marele teoretician al înfățișării pur obiective a lumii introduse într-o operă bazată pe ficțiune. Flaubert era fascinat de științele naturii și preconiza imitarea metodelor lor în scrisul literar. Era adeptul unei *naturalizări* a literaturii, (*mutatis mutandis*; vezi și aici ideea de naturalizare a filosofiei, în secțiunea 6.1.4). Flaubert este

Booth se întreabă dacă împărtășirea unei povești este o chestiune ce ține de „o alegere atât de simplă și tulburătoare, cum au pretins uneori marii susținători ai înfățișării?" (Booth [14: 28]). Booth se îndoiește de acest lucru. El nu crede că există două moduri de a povesti: unul rău (discuția) și altul bun (înfățișarea). Chiar expunerea cea mai neutră a unor întâmplări introduce un angajament al autoarei/autorului, o doză de ironie în cazul unui personaj, o trăsătură vădit negativă în alt caz și înșiruirea ar putea continua. Concluzia lui Booth este că atât înfățișarea lumii fictive a literaturii, cât și discutarea ei fac parte din arta scrisului.

Tot în partea în care cartea are o mișcare de dezbărare de deprinderile criticii vremii, Booth se distanțează de ideea unor reguli pe care ar trebui să le respecte narațiunile bazate pe ficțiuni. Operele literare au valoare mai degrabă prin felul în care profită de caracterul plural al scrisului artistic, ba chiar prin modul în care încalcă reguli considerate sacrosancte.

Așa cum explică Booth în postfața la ediția a doua, el a avut inițial tentația de a scrie o carte intitulată „Retorica narațiunii" (Booth [14: 407]). A limitat însă aria cărții la narațiuni bazate pe ficțiune. I-ar fi plăcut totuși, spune el, să discute despre Tucidide sau Gibbon (Booth [14: 408]).

Retorica nu este pentru Booth o artă de a convinge, ci arta de a comunica. O spune foarte limpede în prefața la prima ediție, unde vorbește despre „arta de a interacționa cu cititorii" (Booth [14: XIII]). În miezul părții constructive a cărții lui Booth stă ideea aceasta a comunicării dintre autoare/autor și cititoare/cititori. „Autorul nu poate ocoli retorica; poate alege doar genul de retorică pe care-l va folosi" (Booth [14: 149]).

Comunică oare cititorii cu autorul real? Ce se-ntâmplă dacă autorul alege să dispară cu totul din narațiune? Booth spune că există întotdeauna un *autor implicit*[118] (Booth [14: 151]). Autorul are mai multe euri; autorul

împotriva tezismului moral în literatură; despre Napoleon, revoluție etc., scrie el, „*qu'on en dise du bien ou du mal, j'en suis mêmement irrité ... C'est là ce qu'ont de beau les sciences naturelles: elles ne veulent rien prouver*" (Gustave Flaubert, *Correspondance*, vol.1 [Paris: Librairie de France, 1928], p.375). Științele naturii nu dovedesc nimic în sens moral: nu demonstrează, de pildă, nici că este bine, nici că este rău că Pământul nu este în centrul Universului. Tot așa ar trebui să procedeze și literatura, să fie „*exposante, ce qui ne veut pas dire didactique*" (*ibidem*, p.376). Să fim, când scriem literatură, spune Flaubert, „*exposants et non discutants*" (*ibidem*, p.378). Cei care sunt *discutants* se folosesc, desigur, de *telling*, ei *spun despre* personaj dacă este bun sau rău ș.a.m.d.; ceilalți, *les exposants*, recurg la *showing*; doar înfățișează personajele și orice alte elemente ale lumii operei bazate pe ficțiune.

[118]Aici traducerea românească este de-a dreptul curioasă, pentru că folosește sintagma „autor implicat". Or, autorul care se retrage din narațiune numai „implicat" n-ar vrea să

implicit nu este deloc obligatoriu să coincidă cu autorul real.[119]

Grație autorului implicit, retorica înțeleasă ca o artă de a interacționa cu cititorii poate fi desfășurată în toate nuanțele ei. În unele momente, când autorul transmite un indiciu nedezvăluit explicit, apare chiar o „comuniune, o înțelegere secretă, o colaborare" între autor și cititor (Booth [14: 304]).

Booth se așteaptă ca, pentru lectură, cititorul să aibă nevoie de o educație. Lectura nu trebuie să fie sălbatică (Booth [14: 389]). Convingerea profundă a lui Booth este că narațiunea bazată pe ficțiuni transmite valori. Lectura nu este nicicum o simplă distracție.

Putem reveni acum la întrebările de la începutul secțiunii. Ajută acest mod de a vedea lucrurile la scrierea de cronici literare? Booth oferă în carte [14] o suită de analize, care sunt practic cronici literare. Ideea sa este limpede: cronicile literare trebuie scrise după un sistem de criterii comune; ele nu trebuie să facă salturi de la un mod de apreciere la altul sau, mai rău, să fie doar rodul intuițiilor, neghidate de o teorie.

Dar istoria literară? Ce are ea de câștigat? Booth are o observație deosebit de pătrunzătoare legată de textele vechi. Când o scriere veche ajunge sub ochii unui cititor de azi, „lacunele din convenții" pot fi uriașe. Este menirea istoricului literar să umple aceste lacune și să ofere „reconstrucții ale modului în care cititorii de altădată concepeau lectura" (Booth [14: 434]).

Dacă la Booth narațiunea este sub semnul comunicării dintre autor și lector, multe alte perspective din critica literară sunt vrăjite de structurile textului. Un exemplu este și demersul lui Umberto Eco.[120] Deși putem discerne unele paralele între Booth și Eco, din cele mai multe puncte de vedere sunt cât se poate de diferiți.

Dacă Booth folosește o limbă despovărată de termeni savanți, Eco este atras nu doar de terminologia absconsă, ci cultivă de-a dreptul exprimările care sună straniu. Eco are o idee de retorică diferită de cea a lui Booth. Pentru el, retorica este o artă a persuasiunii (Eco [32: 161]). Retorica funcționează uneori cu ideologia (Eco [32: 139]). Referirile lui Eco sunt baroce.

fie. Îl implică textul? O asemenea interpretare nu se potrivește cu teoria lui Booth, care este centrată pe comunicarea dintre autor și lector, nu pe text.

[119]Dostoievski s-ar putea să fie un bun exemplu. Autorul *Jurnalului de scriitor* este altul decât autorul implicit din romane.

[120]Ca și în cazul lui Noam Chomsky, la Eco sunt prezente mai multe etape în formularea teoriilor sale. Nu este locul aici să le analizăm pe toate. Practic, ceea ce ne interesează este rolul activ al lectorului în descifrarea operei literare. De aceea am și ales ca punct de reper „Rolul cititorului" [32], mai degrabă decât „Opera deschisă", care reflectă o perioadă incipientă în gândirea lui Umberto Eco.

În principiu, se bazează pe semiotica lui Peirce, dar nu ezită să invoce alți autori, precum Austin, sau să cultive o terminologie și tehnici care țin de structuralism, inteligența artificială etc. La Eco, găsim tot felul de scheme, formule, calcule, ceea ce ar fi de neconceput la Booth. Scrisul lui Eco are un aer eteroclit și inspiră sentimentul unei risipe formidabile de idei.

Textul este, la Umberto Eco, o mașinărie („mașinăria textului", în Eco [32: 13]). Rotițele de bază ale acestei mașinării sunt semnele. Autorul și lectorul sunt încorporați mașinăriei, sunt ceea ce Eco numește „strategii textuale" (Eco [32: 13]). Aceasta este una dintre acele sintagme care sună straniu, dar au un sens cât se poate de simplu. Există în orice text „urme" ale autorului, *indicii* care trimit la acesta. Pronumele „eu" este unul dintre cele mai evidente.

Tot așa, există indicii care trimit la cititor. Exprimări de genul „vedeți" sau „atenție la..." vizează un lector ipotetic. Eco face o distincție însă între un cititor empiric și un *lector model* (Eco [32: 14]). Distincția amintește cumva de autorul implicit al lui Booth, dar aici este vorba despre cititor. Lectorul model este acea parte a mașinăriei textului care permite transformarea înțelesurilor potențiale ale textului în înțelesuri efective.

La Umberto Eco, mașinăria textului tratează în două moduri lectorul model. Textele închise presupun un cititor obedient, care se lasă condus pe singura cale „bună" de înțelegere a textului (Eco [32: 7]). Textele deschise au incluse indicii care permit degajarea unor înțelesuri plurale din text; lectorul model poate descoperi noi și noi straturi ale textului. Lectorul model devine, în cazul textelor deschise, un colaborator al autorului.

O întrebare este dacă distincția dintre texte deschise și închise este una graduală. Așa par să stea lucrurile. În orice caz, Eco admite o logică ternară. Există texte care nu sunt nici deschise, nici închise.

Un exemplu concret de text care nu este nici deschis, nici închis oferă Eco la sfârșitul lui *Lector in fabula* (reprodus în Eco [32: 200–260]). În antologia [32] despre rolul cititorului, ca lectori, suntem puși direct în fața unei scurte narațiuni (în franceză) de Alphonse Allais (textul scriitorului nu este deci redat în anexă[121]). Narațiunea lui Allais întinde o capcană; are două teme: cea a adulterului și cea a unei confuzii (Eco [32: 209]). Tentația unei cooperări cu autorul, la lectură, este, într-un fel, irezistibilă. Finalul textului, fără a favoriza vreuna dintre povești, îl pedepsește însă pe

[121]În anexă, este redată traducerea în engleză, realizată de către Frederic Jameson. Interesant este că, pentru Eco, traducătorul este un lector. „O traducere este o interpretare care dobândește efectiv o formă fățișă" (Eco [32: 35]).

lectorul prea intruziv.[122] Textul, spune Eco, nu este nici deschis, nici închis (Eco [32: 256]).

Care ar fi însă exemplele de opere deschise? Operele poetice, în care asociațiile variate sunt naturale, constituie un teren de explorat. Eco spune despre *selva oscura*, invocată de Dante la începutul „Divinei comedii", că se referă la „un lanț deschis de asociații semantice, cu rădăcini adânci în tradiția teologică și simbolică și care ne îngăduie să vorbim despre viață, păcat și condiția omului în această lume" (Eco [32: 84]). Joyce[123] sau Faulkner sunt exemple de autori de texte deschise (Eco [32: 9]). În multe momente, Eco pare mai degrabă fascinat însă de demonstrarea caracterului închis al unor opere.

Consecințele perspectivei lui Eco pentru cronicile și istoria literară sunt transparente. Criticul literar trebuie să despletească firele lecturii.[124] Distanța față de Booth nu este acum chiar așa de mare. Booth se referă la „lacunele din convențiile" lecturii. Cititoarea sau cititorul european au nevoie de niște punți pentru a trece peste lacune, dacă sunt puși în fața unui roman chinezesc (vezi exemplul lui Booth [14: 434]). Lectorul model trebuie replăsmuit.

Este scrierea de cronici literare artă sau știință? În termenii adoptați aici, ea are un caracter suprastructural. Este deci o narațiune, dar una suprapusă peste un efort de cercetare. Ca narațiune, este, fără îndoială, artă. Ea are însă un caracter arbitrar dacă nu este așezată peste o cercetare veritabilă.

Care cercetare este însă potrivită? Cheile cercetării în sensul lui Booth diferă dramatic de cele ale cercetării în sensul lui Eco, de pildă. Pentru Booth cheile cercetării țin de comunicarea dintre autor și cititor, de inevitabilul recurs la retorică al autorului, de prezența unui autor implicit. La Eco, cheile cercetării pun accent pe mașinăria textului, lectorul model și pe

[122] A se vedea ce spune Eco despre textul lui Allais și în eseul despre rolul lectorului (Eco [32: 10]).

[123] Joyce este un autor care l-a interesat în mod deosebit pe Eco. *Ulysses* este un bun exemplu de text pe care lectorul îl poate înțelege în moduri variate. Carl Jung l-a citit ca pe o „distrugere a trecutului". Eco a văzut la Joyce o tentativă de a opune haosului lumii moderne o ordine medievală. Și Eco a văzut, de asemenea, o lectură posibilă din perspectiva „crizei culturale". Există desigur și analogia evidentă cu Odiseea. Pentru relația dintre Eco și Joyce a se vedea Michael Caesar, „Eco and Joyce", în Peter Bondanella, editor, *New Essays on Umberto Eco* (Cambridge University Press, 2009), pp.141–156.

[124] Mulți dintre critici fac însă exact contrariul: propun lectura *lor*. Altfel spus, privilegiază o anume lectură.

existența unui singur strat al narațiunii sau a unor straturi multiple.

Care dintre aceste chei sau altele de felul lor este cea bună? În cartea de față, există două răspunsuri la această întrebare. Primul este că selecția cheilor este un proces natural, nu rodul aplicării unor reguli metodologice fabricate în laboratoarele filosofiei (v. aici secțiunea 5.4.3). Al doilea pune accent pe posibilitatea suprapunerii cercetărilor (vezi secțiunea 5.4.6).

6.5.2 Fuzionarea literaturii cu științele umane

Literatura ne provoacă emoții, stări de zbucium sau de liniște, bucurie sau tristețe. La urma urmei, acesta este unul dintre rolurile retoricii autoarei/autorului. Dar este literatura capabilă să ofere și o *înțelegere* a acestor stări? Sau chiar a condiției umane?

De ce ar mai fi nevoie de literatură dacă științele umane pot să ne spună lucruri mult mai precise despre oameni? Doar de dragul farmecului narațiunilor, teatrului, poeziei?

Există însă o serie de studii care ne arată că literatura poate fi integrată, în diverse moduri, cu științele umane. Câteva dintre aceste argumente sunt prezentate în continuare.

Patrick Hogan a propus chiar integrarea literaturii în știința cogniției (Hogan [46: 1]). Acest lucru ar fi în concordanță cu caracterul interdisciplinar al științei cogniției (pentru știința cogniției v. aici secțiunea 4.4).

Ce ar putea oferi însă literatura științelor umane? Hogan - care cercetează emoțiile - susține că literatura poate oferi date. El respinge obiecția conform căreia n-ar fi vorba decât despre informații cu caracter anecdotic (Hogan [46: 2]). În ce sens sunt totuși date? Sunt procedurile de colectare a datelor respective publice? Aici pot subzista o serie de confuzii. Sunt de luat în serios *discuțiile* scriitorilor despre emoțiile personajelor? Este vorba despre felul în care sunt *înfățișate* emoțiile? Sau este vorba despre emoțiile pe care le *resimt* cititoarele/cititorii?

O pistă pe care o urmărește Hogan este cea a *simulării*. Cititoarea/cititorul simulează starea emoțională în care se află personajul (Hogan [46: 28]). Mai mult decât atât, lectorii își împărtășesc stările emoționale (Hogan [46: 30]). Lucrul acesta n-ar fi lipsit de consecințe nici pentru critica literară, care ar fi parte a dialogului prin care emoțiile ajung să fie comune unui grup (Hogan [46: 8]).

Literatura poate oferi nu numai date despre emoții, ci și tentative de

explicare a emoțiilor (Hogan [46: 38]). În rest, cea mai mare parte a cărții lui Hogan conține analize ale emoțiilor, așa cum apar ele în lumina unor creații literare variate.

În unele puncte, susținerile lui Hogan par o reformulare, în jargonul științei cogniției, a ideilor lui Dilthey. Ca și în cazul trăirilor lui Dilthey, nu este totdeauna limpede caracterul public al datelor. Discuțiile pe care le duc autorii sunt desigur publice. Dar trăirile/simulările cititorilor nu. Iar împărtășirea emoțiilor seamănă cu punerea de acord de la Dilthey.

Lucrurile s-ar putea să fie însă mai complicate. N-ar trebui să fim complet pesimiști în privința integrării literaturii și științelor umane. Intuițiile, sugestiile din literatură pot constitui, într-adevăr, puncte de plecare pentru teorii-tentativă din științele umane. Literatura creează însă și propriile ei lumi. Chiar dacă sunt fictive, pot fi cercetate cu metodele științelor umane, ca și cum ar fi lumi reale. Când este vorba despre personajele analizate de către Hogan, le putem trata ca și când ar fi oameni reali. În acest caz, analizele psihologice sunt repetabile.

Peter Swirski adoptă o strategie diferită de aceea a lui Hogan. El nu se concentrează, în primul rând, asupra literaturii ca o sursă de date. Literatura este, pentru el, un generator de experimente gândite (Swirski [93: 4]). Acesta este punctul focal al relației cu științele umane (și cu filosofia analitică). În jurul său se construiește însă o rețea mai complexă de legături între literatură și științele umane.

O altă idee fertilă în studiul lui Swirski este cea a literaturii ca sursă pentru modele. Sunt posibile, spune el, tot felul de modele: „complexe și simple, locale sau transculturale, formulate în chip explicit sau schițe ale unui schelet, deschise sau nu la testarea empirică ș.a.m.d.” (Swirski [93: 4]).

Poate cea mai strălucită exploatare a analogiilor cu literatura în științele umane este în opera lui Erving Goffman. Goffman a transformat „*All the world's a stage / And all the men and women merely players*”[125] într-o teorie sociologică articulată. Metafora piesei de teatru dă substanță cheilor de cercetare ale lui Goffman.

Perspectiva dramaturgică animă concepția lui Goffman despre viața cotidiană. Zilnic, fiecare individ, singur sau în echipă, dă spectacole, joacă roluri. Demersul lui Goffman este valoros nu doar prin rezultatele sale, ci și grație uneltelor conceptuale pe care le furnizează. Asupra câtorva dintre aceste instrumente analitice ne vom opri în continuare.

[125] William Shakespeare, *As You Like It*, actul 2, scena 7, 139-140.

La Goffman, rolurile sociale sunt „puneri în scenă ale drepturilor și datoriilor atașate unui status[126] dat ..., rolul social implicând existența uneia sau mai multor partituri scenice, fiecare dintre aceste partituri putând fi interpretată de către actor, într-o serie de ocazii, acelorași tipuri de auditoriu sau unui auditoriu format din aceleași persoane" (Goffman [38: 9]). Individul este un *performer* (actor) și rezultatul jocului său este *performance* (un spectacol). Fiecare individ-actor poate să dea mai mult sau mai puțin crezare (*belief*) rolului pe care-l interpretează. Unii sunt *sinceri*, alții sunt *cinici*.[127] „Aceste extreme nu sunt altceva decât capetele unui continuum" (Goffman [38: 11]).

În limbajul lui Goffman, *performance* (spectacolul, reprezentația) se referă la „activitatea unui individ în perioada cât se află neîntrerupt în prezența unui grup de observatori" (Goffman [38: 13]). Interacțiunea dintre individ și cei care-l observă are un specific descris în felul următor de către Goffman: Individul, „pentru a-și da seama pe deplin de natura situației în care se află, are nevoie să fie în posesia tuturor datelor sociale relevante despre ceilalți" (Goffman [38: 160]); ar trebui să știe și cum este privit de ceilalți, dar o asemenea cunoaștere nu poate fi obținută. Individul se slujește atunci de tot ceea ce poate surprinde la suprafața lucrurilor. Orice gest, orice element ce ține de aparențe poate deveni un indiciu. La rândul lor, cei care-l observă pe individ se bazează pe elemente de suprafață. Ei pot ghida însă individul către moduri în care sunt „tratați de individ așa cum doresc ei să fie tratați" (Goffman [38: 161]). Totul se mișcă, după cum se vede, la nivelul impresiilor. În resorturile lor profunde, activitățile indivizilor sunt legate de drepturile și datoriile legate de status-ul lor, de cunoașterea adâncă a celorlalți, dar - ca actori - sunt preocupați de managementul impresiilor, sunt dominați de viață ca o scenă (cf.Goffman [38: 162]).

[126]Sociologii sunt în mod deosebit interesați de status-uri și roluri. Henri H. Stahl a sintetizat foarte plastic perspectiva sociologică asupra status-urilor și rolurilor. El spunea că „«status»-ul determină ceea ce individul este în drept să aștepte din partea celorlalți"; „«rolul» este, dimpotrivă, ceea ce ceilalți membri ai grupului așteaptă de la cel care acceptă status-ul" (H.H.Stahl, „Statusuri, roluri, personaje și personalități sociale", în *Sociologie Generală* [București: Editura Științifică, 1968], p.125). La Goffman, este vorba despre un model teatral aplicat status-urilor și rolurilor. Rolul este o dramatizare de către individ a status-ului. Desigur, individul nădăjduiește că reprezentația sa va avea succes în ochii observatorilor.

[127]Motivele cinicilor pot fi, spune Goffman, variate. Unii acționează așa pentru binele lor; alții sunt convinși că slujesc un bine comun (Goffman [38: 11]). Am putea adăuga la listă și situațiile induse de contextul politic. Regimurile totalitare forțează pe mulți să joace roluri în care nu cred câtuși de puțin.

Managementul impresiilor are derapajele sale. Individul poate face *faux pas*. Disonanțele și situațiile jenante sunt rezultatul unor asemenea scăpări în jocul individului-actor (Goffman [38: 133]).

Alteori, derapajele sunt produse în mod intenționat. Reprezentațiile induc reprezentări eronate. Uneori, lucrul acesta este un accident; alteori, este făcut în mod intenționat și sistematic (Goffman [38: 39]). Impresii eronate - în anumite contexte - pot să producă însă și gesturi inocente. Goffman dă un exemplu foarte sugestiv cu arbitrii care trebuie să se abțină de la acțiuni, altfel banale, dar care pot crea o impresie greșită (Goffman [38: 44]).

Goffman operează o distincție interesantă între grup și echipă. „O echipă este formată dintr-un număr de indivizi-actori care cooperează pentru a prezenta un spectacol unitar" (Goffman [38: 50]). Echipa are un „regizor" (Goffman [38: 60]). Regizorul nu este neapărat plasat în primul plan și nu are întotdeauna rolul de lider formal. Goffman menționează discuțiile din Primul Război Mondial despre sergenții englezi, proveniți din clasa muncitoare, care-i conving pe locotenenți, trecuți prin școli bune, că le șade bine la atac, în fruntea plutonului. Locotenenții mor; sergenții supraviețuiesc și-i școlesc pe alți locotenenți (Goffman [38: 63]).

O echipă seamănă cumva cu o societate secretă. Are tainele sale, împărtășite doar membrilor echipei. Echipele reușesc doar dacă pun bine la cale spectacolul comun. Tot așa, un grup poate fi ajutat de existența unei echipe, dar membrii grupului acționează ca parte a echipei, nu a grupului (Goffman [38: 64–65]).

O distincție, aplicabilă atât indivizilor, cât și echipelor, este cea dintre acțiune și exprimare. Ea sau el pot fi excelenți chirurgi; sunt excelenți prin ceea ce fac. Dar jocul lor actoricesc - exprimarea - ar putea lăsa de dorit. Impresia ar contrasta cu acțiunea efectivă (Goffman [38: 21]).

Problema generală este aceea a *dramatizării* activităților. Să dai bani cu dobândă, de pildă, poate să pară activitatea cuiva care câștigă fără să muncească. Impresia produsă de împrumuturile cu dobândă este, de foarte multe ori, defavorabilă creditorului.

Ceea ce spune Goffman despre impresii și managementul lor ni se pare a fi mult mai subtil decât discuțiile obișnuite despre „imaginea" unei persoane. Aceste discuții cad lesne într-o capcană ontologică; concepte precum cele de „imagine" sau „demnitate" sunt tratate ca și cum ar fi un soi de ființe aflate în posesia cuiva și de care alții n-au voie să se atingă. În realitate, interacțiunile sunt între persoane care încearcă fiecare să cultive o

impresie despre eurile lor. Implicațiile unei concepții dramaturgice despre interacțiunile sociale sunt departe de a fi banale, inclusiv din perspectiva cărții de față. Suprastructurile narative pot căpăta și ele o dramatizare. O dată puse în scenă, au însă efecte considerabile asupra acțiunilor umane.

6.6 Suprastructura narativă ca distorsiune a cercetării

„Interpretare" poate să aibă sensul banal de *prelucrare* a unor date, dar poate să capete și o aură cu totul specială, în lumina anumitor concepții. Toată aura este legată de gândirea interpretării ca atribuire/descoperire de înțelesuri. Când totul devine interpretare, numele sclipitor adoptat este „hermeneutică".[128]

Pentru a înțelege impactul hermeneuticii asupra științelor umane, trebuie să revenim la Dilthey.

6.6.1 Dilthey despre științele umane și hermeneutică

Două dintre liniile de forță ale operei lui Dilthey sunt aici semnificative. Mai întâi, este de examinat contrastul care ar exista între științele naturii și științele umane. După aceea, trebuie văzut rolul pe care hermeneutica l-ar juca în științele umane.

Oricât ar părea ce ciudat, cele două linii de forță nu se împletesc de la bun început în ceea ce publică Dilthey în timpul vieții. În cartea din 1883 despre științele umane [26], hermeneutica nu este aproape deloc menționată.

După cum se știe, termenul folosit de către Dilthey pentru științele umane este *Geisteswissenschaften.* Cuvântul german, ca atare, nu spune mare lucru.[129] Dilthey are o înțelegere largă a sferei științelor umane; sub

[128] A se vedea explicația lui Jean Grondin privitoare la universalitatea hermeneuticii. De asemenea, trimiterea la Nietzsche și afirmația sa că „nu există fapte, există doar interpretări" (Grondin [41: 8]). Istoricește, conceptul de „*hermeneia*" există la Aristotel (titlul celei de a doua cărți din *Organon* fiind tradus în latinește prin *De interpretatione*). Termenul „*hermeneutică*" a fost folosit mai întâi de către teologul J.C.Dannhauer în secolul al XVII-lea (Grondin [41: 13]). Pentru teologi, este vorba despre interpretarea textului biblic. Iar mijloacele folosite, după cum remarcă Grondin, țin de retorică (Grondin [41: 14–16]).

[129] Mulți caută sensuri ascunse în cuvântul german și se chinuie să-l traducă (prin „științe ale spiritului" sau altceva de acest gen), ignorând faptul că Dilthey a preluat adaptarea în limba germană a sintagmei „*moral sciences*". Sintagma aceasta apare la Hume; ea s-a

cupola acestora sunt reunite o varietate de discipline, de la studiile literare, istorie, psihologie până la științe politice sau economie.

Dilthey a fost numit ironic „omul primului volum".[130] Din introducerea în științele umane a publicat, de altfel, în 1883, doar primul volum. Ediția în limba engleză [26] încearcă să reconstituie panorama cărții, așa cum ar fi arătat ea dacă ar fi fost terminată de către Dilthey.

Lectura, ni se pare nouă, ar trebui să rearanjeze materialul cu care operează. Din perspectiva lucrării de față, de pildă, este nimerit să începem cu cartea a doua a *Introducerii.* Ea tratează chestiuni asemănătoare celor discutate de noi atunci când am vorbit despre prăbușirea turnului tradițional al cunoașterii (vezi secțiunea 6.1.3). Dilthey folosește însă o altă metaforă, cea a bazelor unei construcții; el vorbește despre „dominația și declinul metafizicii ca fundament al științelor umane" (Dilthey [26: 171]).

Dilthey corelează apariția și dezvoltarea științei europene cu poziția metafizicii. Aceasta era altceva decât științele particulare; metafizica „are drept obiect întreaga ființă sau ființa ca ființă"; iar, cu trimitere la Toma d'Aquino, metafizica sau filosofia primă „își asumă drept obiect principiile oricărei ființe, principii care nu pot fi mai apoi determinate printr-un proces cognitiv" (Dilthey [26: 179]). Știința însă, apreciază Dilthey, nu poate dispărea decât dacă ar dispărea omenirea. Din contră, „metafizica este un fenomen care are limitele sale istorice" (Dilthey [26: 182]).

Ascensiunea *omului modern* și a *științei moderne* este asociată de Dilthey cu dizolvarea metafizicii. Metafizica a încetat să fie „baza explicării realității din științele particulare"; „problema determinării a ceea ce este constant în schimbările din natură a fost rezolvată prin cercetarea legilor naturii" (Dilthey [26: 191]).

N-a mai rămas din metafizică, consideră Dilthey, decât „o stare de spirit"; modul metafizic de a gândi a dispărut (Dilthey [26: 197]). A dispărut o dată cu distincția dintre o lume imuabilă, cerească și lumea schimbătoare de pe Pământ.

Științele umane s-au desprins și ele de metafizică. „Metafizica istoriei s-a prăbușit." În Evul Mediu, evenimentele istorice erau legate între ele așa cum „sufletul unește părțile unui organism" (Dilthey [26: 207]). Știința modernă

răspândit apoi grație scrierilor lui Mill. Termenul i se pare lui Dilthey cel mai puțin impropriu; el spune explicit că „*Geist*" poate induce în eroare (Dilthey [26: 57–58]).

[130] R.A.Makkreel și F.Rodi, „Introducere" la Dilthey [26: 3]. Multe dintre scrierile sale însă, precizează Makkreel și Rodi, pot fi considerate o continuare a *Introducerii în științele umane.*

a psihologiei s-a străduit să descopere *legi* care să explice evenimentele umane.

Procesul care a avut loc în științele umane, socotește Dilthey, a fost unul de extindere a modului de a gândi din științele naturii în științele umane. Principalii artizani ai acestei propagări a *modului de explicare* din științele moderne ale naturii în cele umane au fost Hobbes și Spinoza (Dilthey [26: 209]). David Hume a fost un continuator al lui Spinoza (Dilthey [26: 210]).

A luat astfel naștere ceea ce Dilthey numește o „psihologie explicativă” (a se vedea și polemica dintre Ebbinghaus și Dilthey, în secțiunea 4.1.2). Psihologia aceasta, apreciază Dilthey, este însă *mecanică* și jertfește „ceea ce este prezent în percepția noastră internă grație reflecției” (Dilthey [26: 211]).

După același model, în științele sociale a fost căutat un *sistem natural*. El ar fi trebuit să fie guvernat de legi care permit formularea de explicații (Dilthey [26: 212]).

Istoria este un pilon important, în viziunea lui Dilthey, al științelor umane. Analiza sistemului natural amintit mai sus ar fi trebuit să fie aplicată și în istorie, pentru a explica procesul de *dezvoltare* istorică (Dilthey [26: 213]).

Din această perspectivă, devine lesne inteligibil finalul primei cărți a *Introducerii* [26]. Importantă ar fi nu atât căutarea unui nou fundament pentru științele umane. Mult mai semnificativ este ceea ce spune Dilthey despre obiectele științelor umane. Acestea sunt „înțelese chiar înainte de a fi cunoscute, iar fiind înțelese de către minte ca întreg, ele sunt foarte diferite de obiectele din științele naturii” (Dilthey [26: 168–169]).

Înțelese înainte de a fi cunoscute! Formularea este frapantă și merită reținută. În *Introducere* [26], ea se corelează cu un contrast între metodologiile științelor naturii și științelor umane: primele oferă explicații, în vreme ce științele umane recurg la *înțelegere*. Evident, este corelată și cu ideea că există „două imperii ale faptelor”, incomensurabile între ele (Dilthey [26: 61]).

Înțelegerea, în terminologia adoptată aici, ar ține de colectarea datelor. Dilthey nu spune ceva foarte precis despre înțelegere și contrapunerea ei explicației în stilul științelor naturii este mai degrabă derutantă. Unele formulări lasă să se priceapă că Dilthey are în vedere strângerea de date: „întregul material al cunoașterii noastre, înțelegerea de către noi a stărilor organismelor dotate cu simțuri și gândire, este doar o transformare a ceea ce sesizăm în noi înșine” (Dilthey [26: 376]). „Individul are un dublu punct

de plecare pentru a reflecta asupra societății" (Dilthey [26: 89]). El este parte a interacțiunilor sociale, dar este și o ființă care are o înțelegere a acestor interacțiuni. Fără această înțelegere, nici n-ar putea fi parte a interacțiunilor din societate.

Cum rămâne atunci cu „transformarea a ceea ce sesizăm în noi înșine"? *Introducerea* [26] nu oferă un răspuns foarte limpede. Dacă ar fi vorba de o angajare pe drumul unei prelucrări *analitice* a datelor, am putea recădea lesne în „știința mecanică", pe care Dilthey o respinge. Inspirația filosofului german pare a fi uneori mai degrabă de sorginte literară. Poeții sunt cei care zugrăvesc inspirat istoria. Ei sunt susținuți de viața lor interioară bogată (cf. Dilthey [26: 376]). Desigur, ei nu prelucrează materialul în chip analitic, mecanic.

În „Ascensiunea hermeneuticii" (Dilthey [27: 235–250]), din 1900, Dilthey clarifică și completează ideile sale anterioare. Punctul de plecare este tot experiența interioară, iar înțelegerea este văzută ca un „proces prin care unui complex de indicii senzoriale de natură exterioară i se conferă un sens intern" (Dilthey [27: 236]). Citirea unei cărți, de pildă, este un asemenea proces, prin care picăturile de cerneală de pe o foaie de hârtie devin trăire. Dilthey este convins că înțelegerea decurge într-un mod care duce la ceea ce el numea, în altă parte, o „armonie invizibilă" (vezi aici pagina 150).

Din perspectiva adoptată aici, *interpretarea* a ceea ce poate fi înțeles este un proces de prelucrare a datelor. Hermeneutica este „teoria regulilor interpretării" (Dilthey [27: 238]).

Dilthey face apoi o incursiune în istoria hermeneuticii. Începe cu Grecia și dezvoltarea retoricii. Continuă apoi cu interpretarea alegoriilor (din vechile scrieri în sanscrită, din Biblie sau din Koran). Ajunge până la Schleiermacher și ideea unei hermeneutici generale.

În concluzie, Dilthey este punctul de referință fără de care sunt greu de priceput dezvoltările ulterioare ale hermeneuticii, de la Heidegger la Gadamer, Ricoeur, Derrida sau Rorty.[131] Sunt multe neclarități la Dilthey, dar ele constituie mai degrabă un imbold de a da la iveală noi construcții filosofice. De pildă, Dilthey recurge la o distincție extern-intern (în raport cu mintea umană), distincție care poate fi dizolvată cu folos pentru a descoperi noi orizonturi filosofice. Liniile de forță se păstrează însă. De exemplu, Heidegger își propune să depășească metafizica, pe care o acuză că a scufundat în întuneric discuția despre Ființă.

[131] Pentru relevanța operei acestor autori în istoria hermeneuticii, a se vedea prezentarea liniilor de bază ale hermeneuticii în cartea lui Grondin [41].

6.6.2 Impactul discuției despre ontologie

Efectele demersului lui Dilthey asupra științelor umane sunt mediate de filosofia lui Heidegger. Până acum, am discutat doar tangențial această filosofie, în contextul respingerii de către noi a născocirii cu mijloace filosofice de obiecte, pe care apoi să încercăm să le investigăm cu metodele științei, să le privim precum artiștii sau să le vedem ca-n viața de zi cu zi. Până la un punct, cel puțin în interpretarea pe care i-o dă Dreyfus, și Heidegger procedează în același mod, el acordând primat cotidianului. Obiecția noastră era că filosoful german ignoră ceea ce are de spus știința despre cotidian (vezi secțiunea 6.2.1.1).

Există însă implicații mult mai cuprinzătoare ale filosofiei lui Heidegger. După el, „filosofia este ontologie fenomenologică universală, având ca punct de plecare hermeneutica *Dasein*-ului”[132]. Vom despica susținerea aceasta în partea referitoare la ontologie și cea legată de hermeneutică (tratată într-o secțiune ulterioară). Semnificativă este aici unirea ontologiei cu fenomenologia (nu sunt două discipline separate, spune Heidegger) și caracterul universal al ontologiei fenomenologice.

La asemenea pretenții, există desigur și critici pe măsură. Dintre criticii recenți ai ontologiei lui Heidegger, cel mai radical pare a fi Chrysostomos Mantzavinos. El observă că analiza *Dasein*-ului nu se folosește de „rezultatele științelor empirice, cum ar fi, de exemplu, antropologia, psihologia și biologia” (Mantzavinos [67: 26]). O ontologie fundamentală ar urma să furnizeze baza ontologiilor regionale. Răspunsul lui Heidegger la întrebarea despre ființă îl dezamăgește însă pe Mantzavinos. Construcția lui Heidegger ajunge la rezultate banale. Totul se încheie tot cu o întrebare; nu există nici o rezolvare (Mantzavinos [67: 26]).

Mantzavinos este conștient de influența pe care o exercită, direct sau indirect, Heidegger asupra științelor umane. Pare să și-o explice, dacă ar fi să utilizăm limbajul lui Goffman (vezi secțiunea 6.5.2), prin managementul deosebit de reușit al impresiilor; Heidegger este deci un actor desăvârșit, care poate crea o impresie formidabilă, dar un profesionist mizerabil.

Mantzavinos se întreabă dacă n-ar trebui să ne oprim din lectura principalului *opus* heideggerian, *Ființă și timp*, la pagina șapte (Mantzavinos [67: 25]). Heidegger spune că obiecțiile „formale ..., atât de ușor de invocat oricând în domeniul cercetării bazate pe principii, sunt totdeauna

[132] Martin Heidegger, *Ființă și timp*, traducere de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă (București: Humanitas, 2003), p.50 (p.38 în ediția germană).

sterile când este vorba despre deschiderea unor drumuri concrete ale cercetării"[133] Heidegger ignoră în mod deliberat logica formală. Mantzavinos nu este singurul filosof care a fost șocat de această opțiune heideggeriană. Rudolf Carnap sau Herman Philipse au fost și ei intrigați de raporturile lui Heidegger cu logica.

Lucrurile devin ceva mai limpezi dacă ne gândim la rolul ontologiei în filosofia lui Heidegger. Defectul logicii ține de ontologia subiacentă: logica tradițională „își are fundamentul într-o ontologie - încă rudimentară - a ființării-simplu-prezente"[134]. Se vede aici o diferență radicală între două perspective filosofice.

Carnap, Philipse sau Mantzavinos, care insistă asupra rolului logicii, se raportează la un mod de a face filosofie în care întrebările privesc constant posibilitatea de a opera sau nu cu un anume tip de *inferențe*. Hume este un autor emblematic din acest punct de vedere. În *Tratat* [48], el invocă de peste șaizeci de ori conceptul de inferență. În Cercetări [49], inferențele sunt menționate de aproape cincizeci de ori. Contrastul este foarte marcat cu perspectiva filosofică în care primează întrebările cu privire la sensul ființelor.[135]

Arne Naess, în scurta notă biografică din enciclopedia editată de Sills, vede rădăcina filosofiei lui Heidegger în studiile acestuia consacrate presocraticilor. „Heidegger a ajuns la concluzia că presocraticii au avut o intuiție profundă asupra trăsăturilor aparte ale existenței umane, o intuiție pe care el o atribuia în parte faptului că, în linii mari, gândirea nu operase încă o separare între poezie, religie și știință." Heidegger, spune Naess, „invită cititorul *să formuleze întrebări* cu un maximum de angajare, dar nu intenționează să ofere răspunsuri" (Sills, vol.18 [90: 286]).

De asemenea, se poate observa că firul gândirii lui Heidegger este doar în parte legat de cel al filosofiei lui Husserl. El conservă distincția lui Husserl între „un studiu pur fenomenologic al omului și unul sociologic sau psihologic" (Naess, în enciclopedia Sills, vol.18 [90: 286]). Nu păstrează, desigur, rolul logicii. După Mantzavinos, el îl distorsionează pe Husserl (Mantzavinos [67: 35]).

[133] Heidegger, *Ființă și timp*, p.12 (pagina 7 din ediția germană).

[134] Heidegger, *Ființă și timp*, p.177 (pagina 129 din ediția germană).

[135] Rolul diferit al logicii n-ar trebui să șocheze foarte tare. Wolfgang Kayser, comentând o schiță a unui text, vorbește despre „ușurința cu care în două fraze consecutive se fac două afirmații net contradictorii" (Kayser [54: 302/427]). La nivelul literaturii, contradicția este un defect stilistic. În unele contexte, s-ar putea chiar să producă un efect special. Într-o narațiune, ea n-are rolul demolator dintr-un text centrat pe inferențe.

Heidegger încearcă să afle *sensul* ființei (și al diferitelor ființe). Pentru aceasta se slujește de sugestia lui Dilthey și apelează la interpretare. Cotitura aceasta hermeneutică explică, de altfel, și interesul pe care-l stârnesc ideile sale în științele umane.

6.6.3 Obscurizează hermeneutica științele umane?

Partea complementară discuției despre impactul ontologiei este cea despre căutarea sensurilor (în cazul general, „sensul ființei", la Heidegger). Înțelesurile vizate de către hermeneutică sunt însă evazive, insesizabile. Ar fi riscant să încercăm, în câteva formule, să capturăm sensul „înțelesului". Mai prudent este să restrângem domeniul analizat și apoi să discutăm un aspect exemplar al demersului hermeneutic.

Pretențiile diverselor versiuni ale hermeneuticii dezvoltate pe urmele lui Dilthey sunt considerabile. Sunt căutate înțelesuri pe arii vaste. Deși poate părea ciudat, limitarea acestei expansiuni a hermeneuticii la științele umane trece drept o poziție „centristă", moderată. În fapt, dacă ne uităm mai sus la pretențiile universaliste ale lui ontologiei fenomenologice a lui Heidegger, sesizăm rapid de ce este vorba despre o poziție „centristă". Acest demers hermeneutic, a cărui arie de influență aspiră să cuprindă doar științele umane, este aici în centrul atenției.

Un aspect, adesea discutat, al hermeneuticii este „cercul hermeneutic". Ca de multe ori, Hubert Dreyfus oferă explicația cea mai limpede. Cercul hermeneutic, spune el, „se referă la faptul că, atunci când interpretăm un text, trebuie să ne mișcăm înainte și înapoi între interpretarea de ansamblu și detaliile a căror semnificație o dă la iveală o lectură punctuală" (Dreyfus [29: 36]). Ambele mișcări influențează rezultatul obținut prin interpretare. Lectura punctuală sugerează modificări în interpretarea de ansamblu; interpretarea de ansamblu iluminează punctele unde trebuie căutate noi semnificații. Într-un sens radical, demersul interpretării duce la revizuirea oricărei înțelegeri tradiționale a ceea ce este interpretat.

Ce este însă cercul hermeneutic? Mantzavinos examinează câteva posibile răspunsuri la această întrebare. La Heidegger, este el de părere, cercul hermeneutic nu este o operație cognitivă; este un mod de a fi al omului. Nu este altceva decât o caracteristică definitorie a conceptului de „om", care - în dramatizarea heideggeriană - devine un alt „existențial" (Mantzavinos [67: 36]). Alte posibilități sunt, după Mantzavinos, de a înțelege

cercul hermeneutic ca pe o problemă ontologică, de a-l înțelege logic și ca pe un fenomen empiric (Mantzavinos [67: 37–39, 43]).

Personal, Mantzavinos optează pentru naturalizarea hermeneuticii. Concret, el socotește că metoda ipotetico-deductivă este cea care este în măsură să ofere scheletul argumentativ al hermeneuticii (a se vedea Mantzavinos [67: 92, 128]).

Reducerea hermeneuticii la metoda ipotetico-deductivă este cu totul inacceptabilă pentru autori precum Dilthey, Heidegger sau Gadamer. Intenția lor era una cu totul opusă: aceea de a se îndepărta de metodele științelor naturii; or, metoda ipotetico-deductivă este inspirată tocmai de procedurile din aceste științe. Nu întâmplător, pentru a naturaliza hermeneutica, Mantzavinos face un intens efort de a-i critica pe Dilthey, Heidegger și Gadamer.

După Mantzavinos, la Gadamer, găsim o pretenție de universalitate a hermeneuticii filosofice. „Punctul de plecare este teza heideggeriană privitoare la istoricitatea înțelegerii" (Mantzavinos [67: 49]). Consecința istoricității este lectura făcută întotdeauna din perspectiva prejudecăților. Gadamer socotește că încercarea Epocii Luminilor de a discredita prejudecățile este tot o prejudecată (cf. Mantzavinos [67: 50]).

Demersul unor Dilthey, Heidegger sau Gadamer a urmărit, direct sau indirect, decuplarea disciplinelor umaniste de știință (în sensul modern al termenului). Lucrul acesta se vede cât se poate de limpede la Heidegger. După el, oamenii de știință adevărați trebuie să fie și filosofi, să înțeleagă lucrurile din perspectiva unei concepții fundamentale (în sensul pe care-l dă el acestui termen). Tragedia științei actuale este dominația pozitivismului, a credinței că faptele, experimentele și calculele sunt tot de ce au nevoie oamenii de știință.[136]

Cum ar trebui însă să arate filosofia? În opera sa târzie, Heidegger se pronunță surprinzător de explicit împotriva filosofiei ca activitate de clarificare. A face limpede ceva, după Heidegger, înseamnă să-l cantonezi în orizontul înțelegerii comunune, deja date. „Filosofia se sinucide dacă se face pe sine clară."[137]

Afirmații precum cea de mai sus fac plauzibile susținerile celor care afirmă că hermeneutica ar aduce obscuritatea în științele umane. În cel

[136] A se vedea Martin Heidegger, *Die Frage nach dem Ding*, vol. 41 din *Gesamtausgabe* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1984), pp.67–69.

[137] Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, vol.65 din *Gesamtausgabe* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989), p.435.

mai bun caz, le-ar devia către preocuparea filosofică pentru formularea de întrebări. Acest lucru ar submina totuși principala menire a științei: aceea de a oferi răspunsuri la întrebări, de a avea rezultate de cercetare (a se vedea aici secțiunea 5.2).

Nu putem termina totuși această secțiune într-o notă mai favorabilă clarificării? Putem oare pune într-o altă lumină cercul hermeneutic? După părerea noastră, putem întoarce pe dos demersul heideggerian și putem vedea cercul hermeneutic ca pe o *recursie*. „Recursie" este un termen tehnic din logică, dar are un sens cât se poate de limpede pentru oricine: recursia este un cerc care nu devine vicios, pentru că există un punct de ieșire din mișcarea circulară.

Să zicem că o persoană vrea să descopere înțelesul unui caracter chinezesc pronunțat *chàng*. Am putea să-i spunem o „poveste" despre elementele care compun caracterul: un semn pentru o gură, unul pentru vorbire și altul pentru soare.[138] Povestea seamănă cumva cu o ghicitoare. Înțelesul semnului este „a cânta".

Într-o procedură precum aceea din exemplul de mai sus, am putea recurge și la glose, la cuvinte cu sens apropiat (dar tot din limba necunoscută). Până la urmă, ieșim din mișcarea aceasta circulară dacă ne plasăm pe un teren familiar. Pentru cine știe limba română, „a cânta" înseamnă deja a fi la ea sau la el acasă, a fi la fața locului, pe un teren familiar (*Dasein*). *Dasein* este însă aici punct de ieșire din cerc, nu rădăcina mișcării circulare.

Mișcarea recursivă în cercul hermeneutic nu este totdeauna repetabilă. Terenul familiar pentru o persoană poate fi unul străin pentru alta. Istoria are și ea cuvântul ei de spus.

În plus, există efectele colaterale. Interpretarea semnului chinezesc ne poate oferi sugestii grafice, după cum se vede mai sus. De aceea și avem nevoie de un cerc hermeneutic. O simplă ecuație *chàng = a cânta* nu spune totul despre respectivul semn chinezesc.

Putem vorbi deci despre *recursia hermeneutică*. Recursia hermeneutică nu este o metodă de a obține rezultate științifice (pentru că nu asigură repetabilitatea). Rostul său este să permită *atribuirea* de înțelesuri narațiunilor, textelor poetice, acțiunilor umane etc. În același timp, nu este o mișcare într-un cerc vicios. Ca s-o deslușești trebuie să vezi punctele de ieșire din mișcarea în spirală.

[138] O gură care vorbește sub soare. Povestea este spusă după Antonio Cianci, *Il libro dei caratteri cinesi* (Novara: De Agostini, 2009), p.215.

6.6.4 Charles Taylor și metafora textului

Obscuritatea, despre care era vorba în secțiunea 6.6.3, nu este nici ea o noțiune ușor de caracterizat în filosofie. Dacă obscuritatea și claritatea ar fi definite în termeni pur logici, ar fi avantajată filosofia centrată pe inferențe. Există totuși o soluție de compromis: un text este clar dacă are o idee-cheie majoră și dacă fiecare secțiune a sa are o idee-cheie, legată de ideea principală a textului respectiv. Legăturile dintre aceste idei, care sunt nervurile textului, nu sunt neapărat de tip inferențial.

Unii plasează ideea-cheie în partea introductivă a textului. Alții preferă s-o plaseze în final. Pentru alții, ea este un fel de pivot în jurul căruia se construiește întregul text. În sfârșit, în unele cazuri, ideea-cheie nu este formulată explicit și trebuie reconstituită.

Martin Heidegger, care începe *Ființă și timp* cu o întrebare și termină tot cu o întrebare, pare să facă parte din ultima categorie. De aici și disputele între cei care cred că pot recunoaște în carte prezența unor idei-cheie și cei care socotesc că așa ceva, de fapt, nici nu există în scrierea respectivă.

Filosoful canadian, Charles Taylor, faimos pentru diversitatea deconcertantă a surselor sale de inspirație, de la Hegel la Wittgenstein sau Austin până la Merleau-Ponty, Gadamer și Habermas, are darul de a scrie unitar și clar, în sensul larg, precizat mai sus. Este de aceea cât se poate de instructiv să căutăm ideile-cheie din articolul său despre interpretare și științele omului.[139]

Câteodată, lectura, cea finală, în orice caz, este bine să înceapă cu sfârșitul textului. Taylor formulează în concluzie cheia textului său, care are două aspecte, pe care le vom trata separat în cele ce urmează. Pe de o parte, Taylor afirmă caracterul *hermeneutic* al științelor umane. Științele umane au un caracter istoric; nu fac predicții, ci interpretează *ex post* materialul cu care lucrează (Taylor [94: 56]). Al doilea aspect - pe care nu-l vom discuta în această secțiune - ține de faptul că științele umane ar fi *moral sciences*, în sensul că ajung la concluzii cu caracter etic. Lui Taylor, lucrurile acestea i se par dificil de acceptat în lumina înțelepciunii convenționale a științei moderne (Taylor [94: 57]).

Cui i se aplică însă interpretarea? Este lesne de înțeles ce avem în vedere când interpretăm texte, iar Taylor - vorbind despre cercul hermeneutic -

[139]„Interpretation and the Sciences of Man” a apărut inițial în *Review of Metaphysics*, vol.25, nr.1, septembrie 1971, pp.3-51. Articolul este reprodus în Taylor [94: 15–57] și în antologii precum cea editată de Martin și McIntyre [70: 181–211].

folosește o caracterizare similară celei la care recurge și Dreyfus (Taylor [94: 18]). Taylor vorbește și despre *text-analogue*; acțiunile oamenilor au și ele înțeles și sunt deci, prin analogie, aidoma unui text. În genere, științele umane au de a face și cu texte în acest sens metaforic (compară și cu Taylor [94: 21 ș.u.]).

Punctul vulnerabil al demersului descris de Taylor este chestiunea repetabilității interpretărilor. El sesizează că un interlocutor ar putea să nu accepte interpretarea propusă (Taylor [94: 17]). Până la urmă, „omul este un animal care se autointerpretează" (Taylor [94: 26]). În știință însă, este convins Taylor, eterogeneitatea interpretărilor este depășită (Taylor [94: 26–27]). Suntem totuși în miezul acelorași tipuri de dificultăți de care se lovea și Dilthey.

Pentru a ieși dintr-un cerc hermeneutic, susține Taylor, este nevoie de o doză de intuiție, iar aceasta nu poate fi transpusă într-un sistem formal (Taylor [94: 53]). Ne ciocnim, de asemenea, de clivajele care există între intuițiile diverselor grupuri (Taylor [94: 53–54]). Concluzia ar fi că științele umane nu pot fi neutre în raport cu opțiunile de viață ale diverselor grupuri sociale (Taylor [94: 54]).

După părerea noastră, demonstrația lui Taylor arată cu totul altceva. Interpretarea în sens hermeneutic nu este știință. Nu există o știință a interpretării (în sens hermeneutic). Trebuie deci să-i găsim hermeneuticii un loc altundeva decât în știință.

6.6.5 Unde este locul potrivit pentru hermeneutică?

Științele umane, susține Charles Taylor, trebuie să fie hermeneutice și asta împotriva tendinței dominante din știința modernă.

Mantzavinos, cum spuneam, vede altfel situația științelor umane; ele trebuie să urmeze tendința dominantă în știința modernă și să naturalizeze hermeneutica.

Se poate subsuma hermeneutica metodei formulării de ipoteze și supunerii consecințelor empirice ale ipotezelor la teste severe? Credem că firele discuției sunt aici foarte încâlcite. În primul rând, ar trebui distins între diverse genuri de înțelesuri.

Felul în care văd logicienii înțelesurile diferă de cel din lingvistică. Logicienii vorbesc și ei în termeni de „interpretare"; un sistem formal are o interpretare. Un sistem formulat pur sintactic primește o interpretare se-

mantică. Trebuie să fim însă atenți la faptul că, uneori, interpretarea poate fi în termenii unui sistem pur algebric (a se vedea cazul logicilor cu mai multe valori sau chiar cel al logicii clasice, pentru care există o algebră booleană corespunzătoare). Noțiuni din logică, precum cele de propoziție sau conținut propozițional, diferă substanțial de cele din lingvistică. Logicianul este interesat de validitatea inferențelor; propozițiile sale sunt interpretate ca „adevărate" sau „false", dar aceasta nu înseamnă decât că valorile respective permit urmărirea unui fenomen esențial pentru inferențe: validitatea (de câte ori premisele sunt adevărate, concluzia este și ea adevărată).

În lingvistică, situația este complicată mult de diversitatea enormă a orientărilor. Ar fi imposibil de dat o caracterizare generală. Putem reține, dimpreună cu Charles Taylor, ideea că „înțeles" are altă accepție în lingvistică decât în hermeneutică (Taylor [94: 21–22]).

Pe de altă parte, nu orice fel de cercetare a înțelesului atribuit de un agent uman este hermeneutică. S-ar putea să fim interesați de înțelesul (în sens pur lingvistic) atribuit de un scriitor unui cuvânt. În acest caz, putem face presupuneri, pe care să le testăm - în lumina datelor de care dispunem. În principiu, operațiunea aceasta este repetabilă și se înscrie în sfera științei.

Cercetările de acest tip se pot extinde și la cazurile în care avem de a face cu un înțeles în sens hermeneutic.[140]

Confuzia care se creează este între descoperirea unui înțeles atribuit unui text sau unei acțiuni de către o persoană sau un grup și *conferirea* unui înțeles unei acțiuni, unui eveniment, unui text etc. prin interpretare. Charles Taylor spune foarte clar că interpretarea (în sens hermeneutic) este *ex post*; ea are în față un material istoric, căruia îi conferă un înțeles.

Cum tratăm însă înțelesul în sens hermeneutic? În latina clasică, exista un termen, *enarratio*, care însemna comentariu, explicație, expunere în detalii a unui text. Deja, în latina clasică, *enarrator* era un interpret. În Evul Mediu, comentarea și interpretarea textelor scrise în latină joacă un rol de seamă în procesul de înțelegere a lor. În secolul al XII-lea, *enarratio* se combină cu traducerea (înțeleasă ca interpretare) și oferă baza necesară

[140]Mantzavinos oferă un asemenea exemplu, cu un ghid dedicat monumentelor de pe acropola din Atena. Exemplul este simplu, dar arată de ce nu toate ipotezele s-ar potrivi cu înțelesul textului ghidului. Ipoteza că ar fi vorba despre un meci de fotbal cade din motive evidente. Nici ipoteza că este vorba despre cafeneaua din interiorul muzeului de pe Acropole nu rezistă. Simptomatic este faptul că ipoteza care rezistă este o repovestire a celor spuse în ghid (Mantzavinos [67: 137–138]).

pentru justificarea textelor scrise în limba obișnuită, nu în latină.[141] Până la urmă, aici este și astăzi cheia interpretării în sens hermeneutic; înțelesurile sunt puse în evidență printr-o „traducere" (nu în altă limbă, ci o repovestire a ceea ce este spus, dar nu înțeles până la capăt).

Interpretarea, în această viziune, este repovestire, *enarratio* într-un sens modern. Ce se păstrează și ce se modifică prin interpretare în acest sens? Teoria lui Propp (vezi secțiunea 2.5.3) este din nou de ajutor aici. Structurile narative trebuie conservate. „Personajele", „intriga" trebuie să fie însă re-narate. Procesul de re-narare decurge după schema cercului hermeneutic.

Dacă înțelegem intriga ca fiind cursul general al narațiunii, punctat de momente-cheie, ea nu este neapărat aceeași de la o re-narare la alta, chiar dacă sunt păstrați toți constituenții structurali ai narațiunii. Împrejurările, motivele, tot ce dă culoare și face să trezească interesul pentru intrigă se pot modifica, în limitele permise desigur de structura narativă dată.[142]

Rezultă oare din cele de mai sus că interpretarea rezidă la nivelul suprastructurii narative? Cum s-ar realiza atunci legătura dintre științele umane și suprastructurile lor narative? Pare rezonabil să presupunem că *rezultatele* interpretării sunt plasate la nivelul suprastructurii narative. Cercul hermeneutic parcurge însă ambele niveluri, baza științifică și suprastructura ei narativă.

De la caz la caz, mișcarea din cercul hermeneutic poate să fie diferită, dar un exemplu este totuși binevenit. Vom discuta pe scurt cartea lui Ernest Bernea despre mentalitățile populare românești referitoare la spațiu, timp și cauzalitate [9].

Prezența narațiunii cu rol interpretativ se simte în cartea lui Bernea și intuitiv. Accidentele istoriei au făcut ca ea să apară la o editură a scriitorilor, iar textul volumului se citește *ca și cum* ar fi un text literar. Aici este semnul că avem de a face și cu o *enarratio* în text. Înainte de a decanta interpretarea, trebuie să vedem care sunt straturile ce țin de știință.

Cartea lui Bernea se bazează pe cercetări de teren începute încă din 1928 și care au durat, cu întreruperi, până în 1972. Sursele sunt discuții cu

[141] Procesul acesta este descris pe larg de către Peter Damian-Grint în „Translation as *enarratio* and hermeneutic theory in twelfth-century vernacular learned literature", *Neophilologus*, vol.83, 1999, pp.349–367.

[142] A se vedea aici încercarea din secțiunea 6.2.2.1.1 de a re-nara romanul lui Feuchtwanger despre Rousseau. Interpretarea merge pe ideea că intriga romanului ar putea fi recitită ca o oglindire a istoriei URSS din anii '30, nu doar ca o reflectare a Revoluției Franceze.

țărani, consemnate pe fișe. În carte sunt reținute 120 de asemenea surse (Bernea [9: 293–302]).

Cele 120 de surse utilizate în carte nu reprezintă totalitatea izvoarelor de date. Autorul a operat o selecție, dând la o parte fișele cu un conținut care se repetă. Alegerea aceasta introduce deja un element de interpretare,[143] pe care autorul nu-l separă neapărat de cercetarea propriu-zisă. „Prezentând și interpretând materialul - spune Ernest Bernea -, am evitat pe cât ne-a fost cu putință orice afirmație gratuită, dând imaginației noastre creatoare, necesară în cercetarea științifică, temeiuri de fapte concrete și rigoarea cerută de logica lor" (Bernea [9: 6]).

Cum se-ntâmplă de multe ori în științele umane, rezultatele de cercetare bine asigurate nu sunt neapărat interesante. Mentalitatea tradițională a țăranului român privitoare la spațiu, timp și cauze este desigur alta decât aceea a fizicianului modern. Acest lucru este cert, dar este prea banal ca să se insiste asupra lui. Antropologii au discutat despre caracterul logic sau ilogic al mentalităților tradiționale; Bernea se referă și el la aceste dispute, dar le acordă un spațiu relativ mic în carte. Cea mai mare parte a cărții este consacrată prezentării opiniilor țăranilor și interpretării lor. Aici nu putem spicui decât câteva asemenea momente din carte.

Spațiul țărănesc este neomogen, are direcții, bune sau rele, există locuri prielnice și neprielnice. Locurile nu sunt neapărat fixe, pot avea o dinamică. Volbura, de pildă, este unul dintre acele locuri rele (Bernea, pe baza sursei 115 [9: 31]).

Ce dovadă avem însă că autorul operează o interpretare și nu construiește o teorie, controlată de sursele la care face constant trimitere? În cazul volburei, interpretarea lui Bernea este legată de semnificații magice. Vârtejul „nu este un fenomen fizic", este lucrarea unor duhuri (Bernea [9: 32]). Țăranul practică, împotriva sa, o medicină preventivă combinată cu incantații magice. Este posibilă însă și o altă interpretare. Să ne amintim de romanul lui Feuchtwanger și de analiza din secțiunea 6.2.2.1.1; constituentul 13 se referă la vârtejul revoluției. Volbura ar fi deci simbolul unei radicale nestatornicii. Țăranul se ferește de volbură, de instabilitate. Interpretarea aceasta se corelează cu atitudinea țăranilor români față de

[143] Bernea spune: „Dacă la o singură idee am obținut 20 de fișe, am publicat în lucrare numai una, și anume pe cea mai complexă și mai expresivă" (Bernea [9: 11]). Cum decizi însă ce este „complex și expresiv" și ce nu este? În unele cazuri, s-ar putea să fie mai simplu de luat o hotărâre, dar multe presupun o evaluare a rodniciei din perspectiva înțelesurilor care pot fi extrase. Or, această evaluare nu este posibilă fără o idee despre interpretarea către care țintește autorul.

schimbarea, în 1924, a calendarului (v.Bernea [9: 195 ș.u.]). Teama de volbură ar fi deci legată de conservatorismul țărănesc. Nici una, nici alta dintre aceste interpretări nu poate fi tratată ca un rezultat de cercetare; n-ar exista repetabilitate. În plus, cele două interpretări, ca și-n cazul romanului lui Feuchtwanger, pot fi tratate ca niște straturi ale unei (re-)narațiuni, cu înțelesuri care pot fi degajate prin lecturi diferite ale surselor.

Rând pe rând, răscrucea ca loc gingaș, dreapta și stânga și altele își află locul printre mentalitățile țărănești și primesc o interpretare (v. Bernea [9: 51, 60 ș.u.]).

Mentalitățile legate de timp formează partea a doua a tripticului realizat de către Ernest Bernea. Interesant este că Bernea interpretează trecutul ca pe „un depozit al timpului" (Bernea, pe baza sursei 67 [9: 159]).

Analiza mentalităților legate de cauzalitate încheie tripticul. Sursa 111 spune: „Când zici din ce cauză s-a întâmplat ceva, zici că lucru nu a venit din senin" (Bernea [9: 245]).

Cauzalitatea este o răscruce a interpretărilor. Am putea merge pe ideea că, pentru țăran, cauzalitatea este o *lucrare* (v. contrastul dintre lucru și lucrare în sursa 111, citată de Bernea [9: 251–252]).

Pe de altă parte, Bernea tinde să spațializeze cauzalitatea. O leagă de rânduială (v. și sursa 67 în Bernea [9: 247]). Totul are o rânduire (Bernea [9: 248]), lucrurile au o rânduială (v. Bernea [9: 236]). Rânduiala este însă înrădăcinată la nivelul spațiului (v. Bernea [9: 91–93]), fie el cosmic, fie el social.

Țăranul are punctul său de vedere și în chestiuni care dau mare bătaie de cap lumii filosofice, precum problema înțelesului. Sursa 112 spune: „Cuvântu are o așa putere că doar nu e numa un sunet, ci are și un înțeles, și înțelesu ăsta e puterea din cuvânt" (v. Bernea [9: 259]). Se poate da o intepretare magică recursului la această „putere" și Bernea face lucrul acesta din plin. Se poate da însă și o interpretare legată de ordinea din spațiul social. Cuvintele nu pot fi folosite oricum; ele trebuie utilizate după rânduiala lor, altfel puterea pe care o conțin dezlănțuie o volbură în lume.

Recursia hermeneutică (vezi pagina 266), la Bernea, este foarte atent controlată de datele strânse pe teren și de cercetarea lor științifică. Se văd, chiar numai răsfoind cartea, punctele în care apar ieșirile către datele empirice (în acele citate constante din sursele folosite). Evident, datele susțin și rezultatele de cercetare. O asemenea carte, fără interpretări, ar fi însă o vastă colecție de materiale lipsite de viață.

6.6.6 O dublă distorsiune

Atât tratarea interpretărilor ca ipoteze, cât și negarea existenței ipotezelor și înlocuirea lor cu interpretări în sensul hermeneuticii tind să deformeze peisajul științelor umane. Motivele sunt desigur foarte diferite. Defectul acestor poziții nu ține de caracterul lor „extrem" sau de exagerările comise de către diverși autori. Rațiunile sunt mai profunde și cer o reexeminare pe scurt a abordărilor ipotezelor și interpretărilor în științele umane și o evaluare a consecințelor lor.

Filosoful norvegian Dagfinn Føllesdal este unul dintre cei mai cunoscuți autori care au avansat ideea că interpretările sunt ipoteze. Într-un studiu apărut în 1979,[144] el analizează interpretările date unui episod dintr-o piesă de Ibsen. Trecerea în revistă a detaliilor acestor ipoteze are mai puțin sens aici, dar modul în care discută Føllesdal decizia în favoarea uneia sau alteia dintre interpretări este simptomatic.

Føllesdal nu se pronunță în favoarea unei interpretări sau a alteia, în cazul concret al piesei lui Ibsen. El crede că este suficientă constatarea faptului că interpretările pot fi privite ca ipoteze. De ales va fi aleasă cea care se potrivește cel mai bine cu textul, din perspectiva mijloacelor literare de exprimare (a se vedea [70: 238]).

Problema de care ne-am lovi imediat, dacă procedăm așa cum recomandă Føllesdal, este că, prin natura lor, ipotezele sunt în concurență una cu alta. Doar una dintre ele poate fi cea adevărată. S-ar putea să nu știm niciodată care anume, dar de încercat vom încerca să eliminăm ipotezele care se dovedesc a fi false. Selecția aceasta n-are însă sens în cazul interpretărilor. O operă literară rafinată permite formularea unor interpretări diverse, care nu se află neapărat în competiție una cu alta.

Interpretările sunt lecturi, iar un text poate fi citit în moduri diverse. În sensul acesta, n-au nimic de a face cu ipotezele. În plus, dacă este să ne referim la perspectiva adoptată aici, interpretările țin de suprastructurile edificate peste rezultatele de cercetare.

Ce se-ntâmplă dacă adoptăm cealaltă abordare a interpretărilor, cea care neagă prezența ipotezelor în cercetarea din științele umane și le vede, în esență, ca demersuri hermeneutice? Caracterul suprastructural al interpretărilor dispare și în acest caz. Problema care apare însă, din cealaltă

[144] Dagfinn Føllesdal, „Hermeneutics and the Hypothetico-Deductive Method", reprodus în [70: 233–245].

direcție, este dizolvarea ideii de rezultat de cercetare. Totul se transformă, practic, într-o discuție despre semnificația diferitelor acțiuni, atitudini etc.

Există o analogie între uciderea ideii de rezultat de cercetare și anecdota în care un matematician și un filosof discută despre o teoremă. Filosoful nu știe să demonstreze teorema, dar preconizează să fie reliefată semnificația ei. Matematicianul respinge propunerea filosofului și spune că se mulțumește cu o demonstrație bine făcută. Tot așa, cei care recomandă interpretarea ca metodă de cercetare eludează obținerea de rezultate de cercetare.

Efectele modului hermeneutic de abordare a interpretărilor sunt departe de a fi inocente. Ele se simt în separarea frecventă a științelor sociale de științele umaniste[145]. Ea a prins rădăcini și în modurile birocratice de evaluare a cercetării științifice.[146]

Intenția lui Dilthey a fost să traseze o graniță între științele naturii și științele umane. Rezultatul a fost însă mai degrabă furnizarea de argumente în favoarea unui clivaj între științele sociale și științele umaniste. Se vede, de altfel, din polemica dintre Ebbinghaus și Dilthey (v. aici secțiunea 4.1.2) că divergențele sunt între cei care folosesc o metodologie comună cu aceea din științele naturii și cei care pun accentul pe metode proprii științelor umaniste.

Derapajul metodologic creat prin intruziunea hermeneuticii la nivelul cercetării golește de sens conceptul de „știință". În fapt, în cazuri particulare, este de-a dreptul evident că unele dintre producțiile din științele umaniste sunt străine complet de spiritul științei.

Dacă științele sociale sunt considerate a forma un corp unitar cu științele naturii, atunci ar rezulta o împărțire în două a științelor, deși nu neapărat în sensul avut inițial în vedere de către Dilthey. Sunt însă filosofi care

[145]Folosim sintagma „stiinte umaniste" în contextul unui asemenea tip de opoziții. Dacă am vorbi despre „științe umane", s-ar strecura o ambiguitate. Dacă am vorbi despre „discipline umaniste", s-ar putea înțelege că n-avem de a face cu niște științe.

[146]De exemplu, la ora actuală, în România, gradele profesionale din cercetare sunt acordate pe baza unor criterii diferite de la un „panel" la altul. Panelul P5 este denumit „Arte și științe umaniste"; el cuprinde filologia, filosofia, istoria și studiile culturale, teologia, arhitectura și urbanismul, artele plastice, artele spectacolului - a se vedea *Monitorul Oficial* din 29 iulie 2011. Filosofic, este un talmeș-balmeș de discipline. În alte locuri, „*arts and humanities*" includ și studiile de gen sau discipline precum biblioteconomia. Uneori și dreptul figurează printre „*humanities*". La noi, panelul P4, cel al „științelor sociale", cuprinde dreptul, sociologia, științele politice și administrative, științele militare, informații și ordine publică, științele economice și administrarea afacerilor, psihologia și științele comportamentale. Panelul P1 este cel al matematicii și științelor naturii. Panelul P2 cuprinde științele inginerești. Panelul P3 este dedicat științelor biomedicale.

consideră că există nu două, ci trei grupuri distincte de științe. Așa, de pildă, procedează Habermas, care deosebește între științele naturii, științele umaniste și științele sociale. Fiecare ar avea specificul său metodologic. Științele naturii ar folosi metoda ipotetico-deductivă. Științele umaniste interpretarea, iar cele sociale metoda critică.[147]

Distorsiunea câmpului științelor umane vine desigur nu doar din insistența unora de a acorda statut de metodă de cercetare interpretării sau metodei critice. Accentul pus pe metodele din științele naturii are efecte similare.

Unele dintre științele umane sunt susceptibile să fie abordate în stilul științelor moderne ale naturii. Studiul populației poate fi un exemplu potrivit. Din unele puncte de vedere, științe precum economia sau psihologia au și ele zone considerabile în care investigațiile sunt similare celor din științele naturii. Dacă se insistă însă asupra acestor modele, atunci în chip inevitabil alte științe umane devin marginale sau sunt chiar excluse din cercul select al disciplinelor „cu adevărat științifice”. Efectele sunt aceleași ca și-n situațiile în care se insistă, de exemplu, asupra rolului interpretărilor în cercetarea din științele umane.

6.7 Extensiile suprastructurilor narative

Înainte de vremurile tăvilor și tigăilor placate cu teflon sau un strat special ceramic, nu puteai prăji nimic fără ulei. Gătitul depindea în mare măsură de disponibilitatea uleiului. Prețul acestuia avea desigur importanța sa. Un preț mai ridicat la ulei putea crea disconfort în numeroase gospodării.

În manualele de economie, există uneori o discuție despre fixarea prețului la ulei. Redăm aici doar liniile de forță ale argumentului. Să zicem, ca mai sus, că piața a ajuns la un preț al uleiului care creează probleme bugetului unor gospodării. Are sens o intervenție a guvernului? Economistul ne spune care sunt consecințele. La un preț mai scăzut, consumatorii vor avea tendința de a achiziționa mai mult ulei. Producătorii, în schimb, nu văd nici un avantaj în prețul scăzut. Va apărea o piață neagră, pe care prețul uleiului va fi mai mare decât era pe piața nereglementată. Diferența dintre

[147] A se vedea Føllesdal [70: 233]. „Metoda critică”, la care se referă Habermas, nu trebuie confundată cu „gândirea critică”, despre care se vorbește în logica informală. Metoda critică, în sensul lui Habermas, a fost dezvoltată în cadrul Școlii de la Frankfurt, pornind, între altele, de la marxism. Este vorba despre o înțelegere a operei lui Marx substanțial diferită de cea analitică, folosită aici în referirile la Marx.

cele două prețuri va conduce la „suplimente financiare" strecurate pe sub masă de cumpărători. Guvernul va trebui, dacă vrea să nu dispară uleiul de pe piață, să raționalizeze cu metode administrative consumul de ulei.

Conduce oare argumentarea de mai sus și la consecințe normative? Nu conduce. Urmările acțiunii guvernului se vor resimți nu imediat, ci în timp. Există rațiuni, atât onorabile, cât și cinice, care ar putea determina guvernul să fixeze prețurile. Ar putea, de pildă, să primeze nevoia de a liniști unele grupuri sociale, de a reduce tensiuni. În acest caz, trebuie acționat pe termen scurt. Guvernul își face, de multe ori, și socoteli cinice. În apropierea alegerilor, fixarea prețurilor poate aduce voturi. Consecințele pe termen mai lung sunt ignorate.

Pe scurt, nu funcționează o inferență între un rezultat din științele umane, cum este cel de mai sus, și sfaturile privitoare la modul în care trebuie acționat.

Foarte multă lume se așteaptă ca științele umane să furnizeze rezultate de cercetare cu conținut normativ. Știința, se crede în mod naiv, ar trebui să ne spună ce trebuie să facem. Științele umane dezamăgesc tocmai prin lipsa unor astfel de rezultate de cercetare. Aceasta este una dintre cauzele pentru care sunt acuzate că nu furnizează aplicații practice. Va trebui să examinăm deci modul în care apar enunțuri cu caracter normativ în conexiune cu cercetarea din științele umane.

În versiunea lor cea mai simplă, spune Jon Elster, normele sunt de forma „fă x" sau „nu fă x". Normele interesante aici sunt însă *sociale*, așa că formularea mai complexă sugerată de către Elster este cea potrivită, în contextul de față: „dacă ar fi bine ca lumea să întreprindă acțiunea x, atunci fă x" (vezi Elster [33: 113]).

Care este justificarea lui „ar fi bine"? Unde se produce ea? Care este raportul cu rezultatele de cercetare? La aceste întrebări încercăm să răspundem în continuare.

Intuiția de plecare este că narațiunile pot fi folosite și ca mijloace de persuasiune. Cineva care aude o „poveste" va fi înclinat să spună că „așa ar fi bine" sau „așa n-ar fi bine". Suprastructurile narative ale cercetării din științele umane ar putea juca deci și un rol legat de persuasiune. Rămâne să vedem cum acest lucru ar putea fi pus în legătură cu enunțurile normative.

6.7.1 Norme și narațiuni

Folosirea informației cu caracter anecdotic este socotită nepotrivită într-o lucrare de tip academic. Informațiile de acest gen au îndeobște un caracter frivol, superficial. Există însă și situații când ele sunt extrem de sugestive sau deschid calea către o analiză a unui caz relevant.

În urmă cu două decenii, am lucrat la o editură care ne cerea nouă, redactorilor, să folosim ortografia cu „î" și în interiorul cuvintelor. Când am trecut la Universitate, ca-n tot învățământul public, a trebuit să aplic norma stipulată de Academie și să folosesc pe „â" în interiorul cuvintelor.

Există și un corolar la povestea de mai sus. Editura cu pricina are drept normă folosirea formei „filozofie"; la Universitate, în schimb, norma cere să utilizăm, în scris, forma „filosofie". Există o anume unitate de opțiune în aceste norme. Editura crede că este bine să scriem așa cum pronunțăm. Pe de altă parte, „filosofie" transmite un mesaj cu privire la originea cuvântului în limba greacă veche. Tot așa, „câmp", spre deosebire de „cîmp", transmite un mesaj cu privire la rădăcinile istorice latinești ale limbii române.

Se vede acum că „lumea", din formularea dată de Elster pentru normele sociale, poate varia. „Lumea" editurii amintite are tradițiile ei, mentorii ei spirituali. Prin contrast, „lumea" din Universitate este alta; ea trebuie să se supună constrângerilor academice, dar are și embleme la care ține morțiș, cum ar fi „filosofie" în loc de „filozofie".

Care sunt justificările normelor unor asemenea lumi? Ce-i convinge pe unii și nu-i convinge pe alții? Judecând naiv, s-ar părea că unii sunt ghidați de ideea „scriem așa cum pronunțăm", iar alții de principiul „trebuie să existe indicii în scris ale originii termenilor". Lucrurile nu sunt nici pe departe așa de simple, după cum vom vedea imediat.

6.7.1.1 Scriem așa cum pronunțăm?

Pentru a indica pronunția, este nevoie de un alfabet *fonetic*. În cazul limbii române, putem găsi, de pildă, exemple în *Antologia fonetică a limbii române*[148].

[148] *Antologia fonetică a limbii române*, editată de Andrei Avram (coord.), Laurenţia Dascălu-Jinga, Maria Teodorescu și Anca Ulivi (București: Institutul de Cercetări Etnologice şi Dialectologice, 1988).

În antologia amintită, există bunăoară o transcriere a modului în care poetul Ion Minulescu citește, la radio, poezia sa „Cu Toamna în odaie“. Reproducem aici începutul:[149]

mi̯-a bătút az-nu̯ápte tu̯ámna-n ĝe̯am/
mi̯-a bătút cu déĝete de plu̯ái̯ĕ̄/...

Transcripțiile acestea decriptează unduirea sunetelor cu o precizie surprinzătoare. Aproape că auzi vocea lui Mihail Sadoveanu recitând „Sara pe deal“:[150]

sára pe de̯al̄/ búŝumul súnă cu jále//
túrmele-l urc/ stéle̥ le scápără-ŋ‿cále̥//...

Este însă o iluzie să credem că alfabetul folosit la redarea pronunției ar putea fi utilizat în mod curent. Pe măsură ce urmărim să redăm cu tot mai mare exactitate pronunţia, alfabetul devine tot mai complicat. Din punct de vedere tipografic, alfabetele fonetice sunt dificile. S-ar putea să n-avem la îndemână unele semne.[151]

Să scriem așa cum pronunțăm? Ar fi extrem de dificil. Aceasta este o operațiune la îndemâna specialiștilor, dar nu a publicului larg. Așa că trebuie îngropată ideea că norma care ne cere să scriem „filozofie” este soluția bună pentru că „scriem așa cum pronunțăm”.

6.7.1.2 Foneme și alfabet

O altă linie de argumentare în chestiunea scrierii cu î sau â este aceea care stabilește o legătură între semnele alfabetului și foneme. În cazul limbii române, sunt șapte foneme vocalice: /a/, /e/, /i/, /ă/, /î/, /o/, /u/.[152] Ce rost ar avea să avem atunci opt semne pentru fonemele vocalice? Unuia dintre ele, /î/, i-ar corespunde două semne în alfabet.

[149]Transcripţia este preluată din *Antologia fonetică a limbii române*, p.75. Vezi pagina următoare a antologiei pentru datele cu privire la poezie.

[150]Transcriere după un disc Electrecord din 1960 în *Antologia fonetică a limbii române*, pp.79-80.

[151]În introducerea la *Antologia fonetică a limbii române*, p.13 se discută chiar posibilitatea ca într-unele texte folosite la alcătuirea culegerii să lipsească diacritice, din pricina dificultăţilor tipografice.

[152]Conform listei din Emanuel Vasiliu, *Fonologia limbii române* (București: Editura Științifică, 1965), p.111. Barele oblice sunt folosite pentru a indica faptul că este vorba de foneme. În transcripția fonetică, Vasiliu folosește paranteze drepte.

O problemă a acestui argument este că, în cazul fonemelor consonantice,[153] sunt mai puține semne decât foneme. Fonemelor /č/ și /ğ/ nu le corespund semne distincte în alfabet; se folosesc, pentru a le desemna, grupuri de semne, precum „ce" și „ci". Nu se poate vorbi deci de un sistem aplicat consecvent în întregul alfabet.

Argumentul acesta poate totuși suna convingător unui lingvist. Nu rezultă însă deloc - din principiul „șapte foneme vocalice și șapte semne pentru ele - că *trebuie* să se și scrie doar cu șapte semne pentru vocale și nu cu opt.

6.7.1.3 Este *versus* trebuie

Ce anume ne face să subscriem la un *trebuie*? Pentru a contura problema, merită să facem o paranteză. În tratatul său despre natura umană, Hume schițează contrastul dintre propozițiile construite cu *este* și cele construite cu *trebuie*.

Hume începe prin a remarca faptul că oamenii fac o sumedenie de constatări, pe care le exprimă cu ajutorul unor propoziții ce folosesc verbul *este*. Se produce apoi o trecere - *imperceptibilă*, spune Hume - la propoziții care folosesc în locul lui *este* pe *trebuie (să fie)*. Există oare o inferență de la primele propoziții la cele din urmă? Hume pune la îndoială validitatea unei astfel de inferențe (vezi Hume [48: 469-70]).

Se impun două precizări cu privire la discuția de față. Hume vorbește despre orice fel de constatări. Aici nu ne interesează decât constatările exprimate în rezultate de cercetare. Este deci vorba doar despre legătura dintre știință și norme. Din contextul discuției din Hume, reiese că normele pe care le are el în vedere sunt de ordin moral. Normele avute aici în vedere nu sunt neapărat de acest tip. Exemplul cu normele gramaticale scoate în evidență tocmai acest lucru.

În Hume [48] este vorba despre un pasaj scurt. Ca orice text succint, el a făcut să curgă multă cerneală. Pentru analiza detaliilor prăpastiei care separă pe *este* de *trebuie* se impune consultarea unor studii ulterioare, cum ar fi cel al lui Max Black [10].

Max Black începe prin a-l menționa pe Popper și abia apoi pe Hume (Black [10: 165]). El încearcă să elimine o serie de concepții cu privire la distincția este-trebuie pe care le consideră eronate. În concluzie, recunoaște existența unui hău între premise factuale și o concluzie normativă.

[153]Pentru lista lor vezi Vasiliu, *Fonologia*, p.128.

Cum se poate trece totuși peste prăpastia dintre premise și concluzie, în cazul în care premisele sunt factuale și concluzia are un caracter normativ? Max Black crede că „o punte poate fi edificată numai grație voinței agentului de a se angaja în activitatea sau practica relevantă” (Black [10: 179]).

O lectură a unor asemenea abordări ar putea fi următoarea: edificarea punții este atractivă, este o acțiune pe care agentul este convins că merită s-o întreprindă. Care ar fi însă factorul de persuasiune? Ar putea fi vorba despre așa ceva nu doar în cazul normelor morale, ci și al oricăror norme aflate într-o conexiune cu rezultate din cercetarea științifică? Lucrul acesta încercăm să-l elucidăm în continuare.

6.7.1.4 Gramatică descriptivă și gramatică normativă

Să revenim deci la exemplul nostru cu normele pe care le urmează scrisul unui grup social sau al altuia.

De ce folosesc lingviștii un alfabet fonetic? Răspunsul ține desigur de colectarea cu acuratețe a datelor. Mai mult decât atât, datele trebuie să fie comparabile. Nu este o întâmplare că există un alfabet fonetic internațional.

Chiar și oamenii obișnuiți se ciocnesc de alfabetul fonetic internațional. Într-un dicționar al limbii engleze care folosește acest alfabet, vom întâlni indicații cu privire la pronunție de genul următor: **phonetics** *fəˈnɛtɪks*[154].

Trebuie făcută însă o distincție între rațiunile care guvernează o descriere *adecvată* a limbii și considerentele care stau în spatele *normelor* gramaticale promovate de o autoare sau de un autor ori de către o structură a statului, precum Academia. Primele țin de gramatica descriptivă, celelalte de gramatica normativă.

Argumentele din gramatica descriptivă nu pot fi transferate în cea normativă. În gramatica descriptivă, în anumite contexte, s-ar putea să primeze caracterul practic al unei metode de lucru, acuratețea ei ș.a.m.d. Toate acestea sunt rațiuni de ordin *tehnic*.

În gramatica normativă, retorica discursului nu se susține pe ideea de a găsi cea mai bună soluție de ordin tehnic. Tradițiile joacă aici un rol. Considerentele legate de eleganța exprimării, de expresivitate, de claritate în comunicare ș.a.m.d. sunt adesea invocate. Nu rezultă de aici că se rupe

[154]Pentru detalii tehnice a se vedea Fukui Rei, „TIPA: A System for Processing Phonetic Symbols in LaTeX”, în *TUGboat*, vol.17, nr.2, 1996, p.108.

orice conexiune cu argumentele de ordin tehnic din cercetarea lingvistică, dar trebuie să căutăm o verigă de legătură, o punte care să facă trecerea de la considerentele tehnice la cele specifice discursului normativ. O legătură logică nu funcționează în acest caz.

6.7.1.5 Proiecțiile normative ca verigi de legătură

Soluția propusă aici exploatează ideea de suprastructură edificată peste activitatea de cercetare științifică. Suprastructura aceasta cuprinde un strat narativ. Acest strat este însă extins, pentru a include și enunțuri cu caracter normativ. Pe scurt, intuiția de bază este că veriga de legătură căutată se află la nivelul suprastructurii narative.

Chiar și relatările pur descriptive pot stârni entuziasme, convingeri. Zugrăvirea imaginii unor locuri pitorești poate declanșa reacții de genul „acolo aș vrea să merg în vacanță" sau chiar „m-aș muta o vreme acolo" etc. În exemplul cu scrierea cu *î* sau cu *â*, lucrul acesta se vede mai bine în a doua opțiune, cea pentru scrierea cu *â*. O sinteză narativă a rezultatelor de cercetare referitoare la legătura dintre limba latină și limba română declanșează reacții de tipul „originile latine trebuie să fie limpezi și în scriere", „trebuie făcut ceva pentru a face vizibile conexiunile cu limba latină" ș.a.m.d.

Narațiunea cu privire la originile limbii române este persuasivă. Ea joacă rolul verigii de legătură, în sensul că declanșează procesul de introducere a unei norme. În termeni generali, vom numi persuasiunea exercitată de asemenea narațiuni *proiecție normativă.* Ea dă socoteală de existența acelui „ar fi bine ca lumea să întreprindă acțiunea x" din norma socială.

Criticii normei scrierii cu *â* n-au de ce să pună la îndoială narațiunea cu privire la originile limbii române. Pot fi perfect de acord cu ea; nu sunt însă convinși că acțiunea preconizată este una adecvată. În cuvinte precum „câmp", litera „â" este potrivită, pentru că amintește de latinescul *campus.* Ea n-are nici un sens însă în cuvinte precum „gând" sau „rând", care nu sunt de origine latină.

N-ar putea fi regula scrierii cu *â* modificată? Să se scrie cu *â* doar acolo unde cuvântul latinesc avea un *a*. Aplicarea acestei reguli ar fi însă mai dificilă. Norma la care a recurs Academia, în anii '90, face desigur mari concesii ideii că scrierea trebuie să fie cât mai practică, mai simplă. Cu alte cuvinte, face substanțiale concesii adepților folosirii doar a lui *î.* Efectele proiecției narative sunt *negociate* la nivel social.

Dacă aplicăm toate aceste distincții conceptuale în cazuri mai dramatice, vedem cum unele viziuni se dau, ca să zicem așa, peste cap. Așa cum spuneam mai sus, după un autor ca Hoppe, etica servește drept *fundament* al științei economice (vezi pagina 242). Metafora fundamentelor n-are însă ce căuta într-un asemenea context. Etica proprietății private, la care se referă Hoppe, ține de o suprastructură a științei economice, nicicum de bazele acesteia.

6.7.2 Valori și știință

O replică la argumentul anterior trebuie examinată în mod deosebit. Ea ar putea suna cam așa. Bine, am înțeles că nu pot fi inferate norme din rezultate de cercetare. Dar există o altă posibilitate, o strategie în care opțiunile valorice sunt prezente de la bun început în cadrul cercetării. De ce o investigație ghidată de opțiuni valorice n-ar putea produce rezultate de cercetare?

Mai mult decât atât, criticul potențial ar putea să considere că Hoppe, de pildă, nu mizează pe inferarea de norme etice. El, ca și alți membrii ai Școlii austriece, susțin versiunea unui proces de cercetare - care ar conduce, după ei, la rezultate științifice - bazat pe opțiuni valorice foarte clare. Problema n-ar fi deci unde anume apare etica, la nivelul fundamentelor sau al suprastructurilor cercetării, ci rolul ei în întreg procesul de cercetare din științele umane.

Ca un corolar, se poate formula o sugestie care pare, la prima vedere, cât se poate de legitimă. De ce nu s-ar petrece lucrurile în același mod ca și-n cazul cercetărilor în chei diferite? Am admis anterior existența unor rezultate de cercetare obținute în chei diferite.

Lucrurile trebuie examinate pas cu pas. O cercetare cuplată cu opțiuni valorice, pe tot parcursul ei, ar da, într-adevăr, peste cap argumentul anterior privitor la caracterul pur suprastructural al normelor. Normele ar putea să apară ca rezultate de cercetare. Noi am presupus însă, tacit, mai sus, că opțiunile valorice nu sunt prezente în cercetarea de bază. Era o discuție despre norme inferate din premise care nu conțin indicii cu privire la opțiuni valorice.

Acum este de analizat o altă problemă. Poate funcționa ca știință o cercetare care-și asumă valori? Mai simplu spus, poate exista o știință socială liberală? Sau una socialistă? Sau una conservatoare? Și lista ar putea continua, în funcție de mănunchiurile diverse de opțiuni valorice.

„Valoare” este un nume pentru ceva cât se poate de vag. Aici, cea mai bună analogie ar fi cea sugerată deja, comparația cu cheile cercetării științifice. O cheie de cercetare conține indicii, sugestii, exemplul unei proceduri care a dat roade. Nu este însă structurată foarte rigid. Tot așa, o valoare conține indicii cu privire la ceea ce „ar fi bine să facă lumea”, ca să reluăm formularea lui Elster. Parabolele sunt un mijloc excelent de a arăta care este sensul unei valori, nu discursurile prozaice.

De ce n-am face însă o analogie cu paradigmele sau cu programele de cercetare? A avea niște valori nu seamănă oare cu a te ghida după o paradigmă sau a avea măcar un nucleu al unei viziuni mai ample? Paralela cu paradigmele este extrem de tentantă. Se pot însă oferi contraexemple care descurajează o asemenea analogie. Un articol recent de pe *blog*-ul *The Economist* oferă două exemple foarte bune în acest sens. Primul se referă la un cunoscut politician social-democrat din România, despre care însă se spune că a adoptat un stil de „intelectual burghez”. Al doilea îl privește pe un politician de dreapta, tot din România, care are însă un „limbaj muncitoresc”.[155] Dacă ar fi ghidați de valori ca paradigme, ne-am aștepta ca politicianul de stânga să se exprime într-un limbaj proletar, iar cel de dreapta să aibă un stil burghez. Or, nu este așa.

Analogia cu cheile de cercetare permite, în schimb, explicarea combinațiilor flexibile. Valorile ca și chei pot fi îmbinate în diverse seturi. Interesele indivizilor ca atare sunt variate; seturile vor lua forme flexibile.

Sunt câteva precizări care trebuie făcute în legătură cu valorile. În primul rând, valorile înțelese ca niște chei nu conțin norme. Nu au deci forma unor norme. Ele conțin doar sugestii. Normele sunt construite într-o cheie valorică sau alta, dar nu sunt deja specificate de către cheie. De exemplu, cineva poate să subscrie la valori conservatoare. O cheie valorică de tip conservator induce o neîncredere în experimente sociale radicale, în schimbări bruște. Normele gândite în această cheie pot fi însă variate. S-ar putea să fie vorba despre o normă care cere evitarea shimbărilor revoluționare. Aria însăși a acestor schimbări poate fi însă variată, de la prefaceri bruște, la nivelul întregii societăți, la alegerea între diverse feluri de a te îmbrăca. Norma de bază explicită ar putea să fie aceea că trebuie purtat un anume fel de îmbrăcăminte. De exemplu, trebuie să-ți pui cravată sau papion, dacă mergi la o reuniune publică sau alte lucruri de acest gen. Asemenea norme nu există desigur la nivelul cheilor valorice.

[155] *The Economist*, la adresa de pe Internet <`http://www.economist.com/blogs/easternapproaches/2012/01/corruption-romania/`>.

Valorile nu conțin, de asemenea, criterii de alegere între norme. Criteriile oferă deja un grad de operaționalizare mai ridicat întregului proces de alegere între norme. O asemenea operaționalizare lipsește la nivelul cheilor valorice.

Până aici, paralela cu cheile de cercetare pare să fie însă una deplină. Nici cheile de cercetare nu operaționalizează modul de culegere a datelor și nu specifică efectiv metodele de prelucrare a datelor. Ele conțin doar sugestii, exemple, care trebuie însă adaptate și operaționalizate în funcție de situația concretă din cercetare. Care ar fi atunci diferențele?

Rațiunile diversității cheilor de cercetare țin de caracterul metodelor de obținere a rezultatelor. Nu contează prin ce metode sunt obținute rezultatele; orice metodă este acceptabilă, dacă duce la un rezultat. Nu există o singură metodă a științei. Este vorba aici de o interpretare a faimoasei formule a lui Feyerabend (vezi pagina 153).

În interpretarea noastră, există însă o constrângere clară, pe care trebuie s-o respecte metodele. Rezultatul nu trebuie să fie deja cunoscut sau chiar sugerat. Metodele trebuie să opereze în mod genuin, fără a se putea ști dinainte la ce fel de rezultat ar conduce.

În cazul valorilor, lucrurile stau exact pe dos. Cuvântul-cheie aici este „selecție". Rolul lor este să ofere indicii cu privire la operarea unei selecții. Rezultatul cercetării sau, cel puțin, clasa de rezultate de cercetare ar fi dinainte precizate. Să zicem că s-ar formula o presupunere în legătură cu acceptabilitatea unei norme (presupunerea că norma bună ar fi aceasta și nu alternativele ei). Dacă există însă o cheie valorică, ea va genera un răspuns cu privire la selectarea sau neselectarea normei respective, înainte chiar ca să se ajungă la vreun rezultat de cercetare. Rezultă de aici un conflict cu cerințele unei cercetări științifice.

Altfel spus, includerea valorilor în procesul de cercetare contravine ideii că știința este scepticism instituționalizat. Dacă știința ar include operarea cu chei valorice, s-ar pierde sensul instituționalizării scepticismului. Dacă valorile ar include scepticismul, atunci ele nu și-ar juca rolul lor în selectarea unor cursuri ale acțiunii.

Corolarul celor două argumente privitoare la știință și norme este că nu poate exista o știință a eticii. Normele nu sunt nici rezultate de cercetare, nici nu se deduc logic din rezultate de cercetare. Etica este „condamnată" să fie o disciplină non-științifică. Orice discuție mai amplă pe această temă nu-și are însă locul aici.

Există, desigur, autori care insistă că etica ar fi totuși o știință socială.

Leland Yeager este unul dintre ei.[156] El observă, în mod justificat, că propozițiile științei pot *menționa* norme.[157] Mai departe, tot efortul său este să arate că și propozițiile care *exprimă* norme își au locul lor în cadrul științei. Formulările sale sunt însă departe de a fi clare. Propozițiile care exprimă norme, crede Yeager, „pot fi subiectul unei discuții, în contexte adecvate"[158].

De fapt, ceea ce frapează într-o carte precum aceea a lui Yeager este lipsa unor rezultate de cercetare. Există o amplă argumentare, în schimb, în favoarea a ceea ce noi aici am numit o cheie valorică. Căutarea fericirii cu respectarea presupoziției cooperării sociale este cheia valorică potrivită, după Yeager.[159] Cooperarea este în interesul tuturor și moralitatea contribuie la prosperitate.[160] O societate bună este desigur una care oferă perspective de realizare a fericirii. Yeager însuși admite că există însă mai multe versiuni ale unei asemenea societăți.[161] Nu există însă nici măcar un indiciu cum ne-ar putea ajuta cercetarea științifică să ne decidem pentru o variantă sau alta.

Poate rezultatul unei cercetări științifice este tocmai un asemenea evantai de variante bune? Yeager, ca și alți autori, insistă asupra relevanței rezultatelor de cercetare pentru trasarea limitelor unui asemenea evantai. Acest lucru este adevărat, dar nu transformă etica într-o știință. Mai degrabă subliniază caracterul ei numit aici suprastructural. Limitele evantaiului ne spun că nu orice suprastructură poate fi edificată peste cercetarea științifică.

Indezirabilitatea includerii valorilor în cercetare are consecințe notabile în științele umane. Vom aminti aici, pe scurt, doar cazul antropologiei culturale. În culturi diferite, se întâlnesc norme care nu numai că sunt diferite,

[156] A se vedea cartea lui Leland Yeager, *Ethics as Social Science* (Cheltenham, Marea Britanie: Edward Elgar, 2001).

[157] Yeager se referă concret la „*positive propositions*". Din context, reiese însă limpede că are în vedere propozițiile din științele sociale. El citează imediat cazul antropologiei culturale, în care se întâlnesc o sumedenie de propoziții despre normele din diverse culturi. A se vedea Yeager, *Ethics*, p.19.

[158] Yeager, *Ethics*, p.23. Nu este limpede de ce contextele *adecvate* ar fi cele oferite de cercetarea științifică. Și în filosofie se pot purta discuții. Or, ambiția unei întreprinderi precum aceea a lui Yeager este de a aduce dezbateri duse doar în manieră filosofică pe terenul științei sociale, al economiei în special.

[159] A se vedea Yeager, *Ethics*, în special paginile 81–83, unde discută despre cooperarea socială, fericire și simpatie

[160] A se vedea Yeager, *Ethics*, pp.161–162.

[161] A se vedea Yeager, *Ethics*, pp.295–296.

ci chiar se contrazic unele pe altele. Ce trebuie să facă antropologia? Să ia normele „de acasă” drept reper? Să includă valorile familiare în cercetare? Este, într-o formă concretă, vorba exact despre discuția dusă aici în legătură cu includerea valorilor în cercetarea din științele umane.

Antropologia culturală sau alte științe umane ar fi însă imposibil de practicat *ca științe*, cum am văzut mai sus, dacă ar include și chei valorice. Trebuia operată o separare între cercetare și cheile valorice. În formularea clasică dată de către Ruth Benedict, „a fost însă nevoie de a ajunge mai întâi la un grad de rafinament pentru a nu mai contrapune credințele noastre superstițiilor vecinului”(Ruth Benedict [7: 19]). Concret, pentru că antropologia culturală a fost dezvoltată în contextul civilizației occidentale, aceasta însemna neincluderea cheilor valorice ale acestei civilizații în cercetările de antropologie.

Modul în care a fost denumită separarea de care vorbeam mai sus este destul de nefericit. I s-a zis „relativism cultural”. Sunt multe fațete ale acestui „relativism”; ceea ce ne interesează aici este doar raportul dintre valori și cercetare. Nu intră aici în discuție, de pildă, raportul dintre cultură și valori sau dintre cultură, minte și limbaj. Știința nu poate însă să ne spună că valorile sunt „relative”. Știința este mută în raport cu valorile. A vorbi despre relativitatea lor este prea mult, în contextul științei; înseamnă deja să acorzi un statut valorilor, să spui că nu există valori absolute ș.a.m.d. Or, argumentul privitor la relația dintre cercetare și cheile valorice ne spune tocmai că nu putem avea pretenția ca știința să ne furnizeze acest gen de rezultate de cercetare.

6.8 Punerea în scenă a narațiunilor

Cercetarea din științele umane influențează subiecții ei, ființele umane. Două sunt exemplele, ca să zicem așa, de manual, de asemenea influențe. Primul privește impactul celor care operează un experiment sau aplică un chestionar asupra subiecților umani. Al doilea ține de influența pe care o exercită predicțiile din științele umane.

Psihologul Robert Rosenthal a cercetat două tipuri de efecte, cele pe care le exercită experimentatorii asupra subiecților și modul în care așteptările profesorilor privitoare la performanțele potențiale ale elevilor influențează rezultatele procesului de învățământ. Ne vom limita aici la ceea ce se-ntâmplă în cadrul experimentelor.

Într-unul dintre experimentele lui Rosenthal,[162] subiecții umani sunt divizați în două grupuri și li se cere să examineze fotografiile unor oameni și să aprecieze, cu puncte de la -10 la +10, faptul dacă persoanele respective au avut recent un succes sau un eșec. Singura diferență între cei doi operatori este că unuia i se spune că grupul său ar trebui să aibă o medie de +5, iar celuilalt că grupul său ar trebui să aibă o medie de -5. În rest, sunt instruiți la fel în privința modului în care să arate subiecților fotografiile, să le explice punctajul etc. Rezultatul este că grupul cu care lucrează experimentatorul care știe că trebuie să se obțină o medie pozitivă chiar obține o medie pozitivă (nu +5, dar diferențiată semnificativ de media celuilalt grup, care este una negativă). S-a dovedit că rezultatul acesta are proprietatea extrem de importantă a repetabilității (cf.Martin [70: 585]).

Rezultatul descris mai sus se numește „efectul Rosenthal". Este vorba, în forma sub care a fost prezentat aici, de efectul Rosenthal restrâns la influența pe care o exercită parțialitatea experimentatorilor. Interesant este că efectul Rosenthal a fost constatat și în cazul experimentelor cu animale. Contează, de pildă, faptul dacă experimentatorii cred că animalul este deștept sau nu (Martin [70: 585–587]).

S-a discutat mult despre rolul predicțiilor reflexive în cadrul efectului Rosenthal. Pe bună dreptate, Michael Martin supune criticii acest punct de vedere (v. Martin [70: 587–591]). În termenii cărții de față, am spune că este vorba mai degrabă despre o scurtcircuitare a procesului de obținere a rezultatului de cercetare. Parțialitatea experimentatorilor induce un proces prin care rezultatul este decis deja, înainte de aplicarea metodelor de cercetare. Lucrurile seamănă cu efectul pe care-l au cheile valorice (v.secțiunea 6.7.2).

Există însă și un efect al predicțiilor din științele umane. S-a scris mult despre acest efect, denumit „efectul Oedip". La baza acestui efect stau predicțiile reflexive.[163] Predicțiile reflexive induc un rezultat care este inversul celui prezis. Exemplul clasic de asemenea predicție este cea care-l dădea pe Thomas Dewey câștigător în alegerile prezidențiale din SUA în 1948; Dewey a pierdut alegerile în favoarea lui Truman, iar sondajele de opinie se pare că au demobilizat pe unii dintre cei care ar fi votat cu Dewey (Romanos [70: 145]).

[162] Descrierea experimentului este făcută după studiul lui Michael Martin, „The Philosophical Importance of the Rosenthal Effect", inclus în antologia lui Martin și McIntyre de filosofie a științelor sociale [70: 585–596]

[163] Pentru predicțiile reflexive, a se vedea studiul lui George D.Romanos, „Reflexive Predictions", în antologia editată de Martin și McIntyre [70: 145–156].

Sunt prezente predicțiile reflexive doar în științele sociale? S-a discutat mult pe această temă. Robert Merton era înclinat să creadă că ele sunt specifice lumii omului. Desigur, atunci când vorbim despre natură, trebuie să excludem, acceptă Merton, fenomenele pe care tehnologia umană le generează.[164] Altfel, meteorologul care prezice o ploaie abundentă nu face o predicție care ar putea fi reflexivă; o asemenea predicție nu poate duce la secetă. În schimb, economistul oficial, arată Merton, care ar anticipa un surplus nevandabil al unei recolte, poate determina fermierii să-și reducă producția; aici avem de a face cu o predicție reflexivă (Merton [73: 183–184]).

Efectul Rosenthal sau efectul predicțiilor reflexive merită toată atenția. Efectul Rosenthal trebuie corectat, dacă vrem ca datele experimentale să fie obiective. De predicțiile reflexive trebuie ținut cont în structurarea instituțiilor politice și sociale. Pot ele constitui însă o bază pentru o explicație completă a impactului științelor umane? Experimentele nu se întâlnesc în toate științele umane. Cât despre predicții, acestea sunt mai degrabă de genul celei menționate de Merton, când vorbește despre economistul oficial. Predicțiile în sensul strict al termenului, predicții care să fie consecințe logice ale unei teorii științifice, sunt departe de a fi larg răspândite în științele umane; mai degrabă, ele sunt absente. Există însă și o altă direcție către care ne putem îndrepta atenția.

Narațiunile au efecte. Lucrul acesta se bănuiește încă din vechime. Relatarea de către Xenophon a expediției mercenarilor greci în Imperiul Persan a avut o mare influență. Xenophon a pus în lumină slăbiciunile militare și instituționale ale Imperiului Persan. A arătat cum o mică armată (de ceva mai mult de zece mii de oameni) a putut pune în dificultate armata imperială, pătrunzând până în inima imperiului și scăpând dintr-o situație care părea fără ieșire. *Anabasis* a făcut să plutească în aer ideea că o forță militară venită din spațiul grecesc ar putea distruge Imperiul Persan. Așa cum spune Eunapius: ὁ γοῦν μέγας Ἀλέξανδρος οὐκ ἂν ἐγένετο μέγας, εἰ μὴ Ξενοφῶν (Așadar marele Alexandru n-ar fi fost mare, dacă nu era Xenophon).[165]

A citit Alexandru *Anabasis*? Kieran McGroarty a încercat să găsească

[164]Merton para astfel o obiecție formulată de către Adolf Grünbaum. În contraexemplul lui Grünbaum, un computer prezice ratarea țintei de către o rachetă; analiza computerului este transmisă rachetei, care-și corectează traiectoria și lovește obiectivul fixat (cf.Romanos [70: 148]).

[165]Eunapius, *Vitae sophistarum*, ediția J.Giangrande (Roma: Polygraphica, 1956), 1.1.2.1.

răspunsul la această întrebare.[166] Concluzia sa este că lipsesc dovezile care să ateste că Alexandru *a citit* narațiunea lui Xenophon. Există unele indicii că ar fi citit *Agesilaus*, biografia regelui spartan pe care-l admira Xenophon.

Pe scurt, influența unei narațiuni nu înseamnă lectură directă. Ea poate crea o atmosferă, fire ale narațiunii respective pot deveni idei influente, care circulă în chip independent. S-ar putea ca tocmai acest lucru să-l spună și Eunapius. Xenophon a creat un climat, fără de care n-ar fi fost posibil un Alexandru cel Mare.

Ideea de influență a narațiunilor deschide și o cale de înțelegere a impactului științelor umane. Așa cum sunt prezentate ele aici, toate științele umane au o suprastructură narativă. Rămâne de văzut cum s-ar explica legătura dintre componente ale acestei suprastructuri și moduri concrete de acțiune ale oamenilor.

O soluție la problema de mai sus se găsește, într-un fel, deja gata în teoriile lui Goffman despre interacțiunile umane. Noi jucăm cu toții teatru ar fi, pe scurt, ideea lui Goffman (vezi aici secțiunea 6.5.2). Numai că narațiunile nu înseamnă teatru.

Narațiunile pot deveni însă teatru prin dramatizare. Un proces de dramatizare explică foarte bine felul în care o narațiune ajunge să ofere modele de personaje, intrigi și chiar de acțiuni concrete.

Nu este nimic nou sub Soare! Într-un fel, ideea că suprastructurile narative, în special în cazul științei istoriei, pot juca un rol „educativ" este cât se poate de veche. De multe ori, se așteaptă de la științele umane să facă tocmai acest lucru, să ofere tipare ale unui comportament. Asta până la obliterarea, în școală, a substratului științific, ba chiar și a demersurilor interpretative de la nivelul suprastructurii narative a științelor umane.

Din ce este făcut substratul științific? În centrul său se află o rețea de rezultate de cercetare. Dacă punem accentul pe ideea de *rețea*, atunci scoatem în evidență potrivirea acestor rezultate, punerea lor într-o legătură. Rețeaua nu înseamnă însă o „teorie mare". Fiecare rezultat de cercetare corespunde unei teorii mici. O cercetare științifică există cu adevărat doar dacă produce un rezultat de cercetare, care, în științele umane, tinde să fie punctual.

Peste substratul științific se edifică suprastructurile narative. Ele sunt confundate adesea, atunci când iau forma unor mari narațiuni, cu teoriile

[166]Kieran McGroarty, „Did Alexander the Great read Xenophon?" *Hermathena - A Trinity College Dublin Review*, 181, iarna 2006, pp.105–124.

mari. Nu este vorba însă de teorii. De asemenea, narațiunile nu sunt inferate logic din substratul științific. Adesea, ele chiar deformează conținutul substratului științific. Narațiunile sunt importante și pentru că mediază legătura cu mințile, acțiunile și limbajul oamenilor.

Narațiunile creează terenul care face posibilă extinderea suprastructurilor edificate peste substratul științific. Extensiile normative, la rândul lor, mediază legătura cu acțiunile oamenilor. Scena pe care se poate juca o versiune dramatizată a suprastructurilor narative este pregătită.

Cercul se închide. O cercetare a minții, acțiunii sau limbajului se întoarce asupra materialului de la care a pornit. Conexiunea este însă una indirectă, filtrată, chiar deformată de structuri narative, extensii ale acestora și dramatizare.

Capitolul 7

Concluzii

Știința modernă a naturii impune filosofilor un respect amestecat cu teamă. Nu se poate afirma nicicum acest lucru despre științele umane. În raport cu științele umane, filosofii tind să adopte o poziție de consilieri; de cele mai multe ori, filosofia științelor umane cuprinde o serie de sfaturi, care vizează ameliorarea metodologiilor acestor științe.

După cum se vede și din cartea de față, sfaturile pot fi foarte diferite, de-a dreptul de semn opus. Unii caută să extindă utilizarea metodei ipotetico-deductive, în științele umane, și să le apropie cât mai mult de științele naturii. Alții, din contră, vor să scoată științele umane de sub tutela științelor naturii, să le „elibereze". Într-un fel sau altul, cu toții pun la îndoială utilizarea cuvântului „știință" de către disciplinele umaniste.

„Știință" este un cuvânt bine înfipt în solul limbii române; dovadă sunt și înțelesurile sale multiple.[1] Printre sensurile mai vechi este și cel de „cunoaștere", în sensul de a fi la curent cu ceva; Neculce spune, de pildă, „Au scris singur, dintru a sa știință, cât s-au tâmplat de au fost în viața sa"[2]. Cunoașterea de care dispune o persoană sau o comunitate este studiată de psihologia cognitivă, mai nou de știința cogniției, de teoria cunoașterii, dar nu este în atenția filosofiei științei. Mai departe, printre sensurile foarte des uzitate este cel de „învățătură, cultură" (ca-n expresia „știință de carte")[3].

[1] A se vedea *Dicționarul limbii române* [DLR] (București: Editura Academiei, 1978), tomul XI, partea I, pp.211–213. Dicționarul consemnează două serii de sensuri; prima serie este considerată învechită. În cadrul fiecărei serii, sunt distinse mai multe înțelesuri. Avem deci de a face cu o structură arborescentă a acestor înțelesuri, ceea ce întărește metafora rădăcinilor bine înfipte ale acestui cuvânt.

[2] Apud DLR, tomul XI, partea I, p.211.

[3] DLR, tomul XI, partea I, p.212.

Învățătura, în acest sens, dar și în sensul din expresii de genul „învățăturile lui ...” nu este nici ea în sfera de interese a filosofiei științei, așa cum este ea înțeleasă în cartea de față. În sfârșit, un sens vrednic de atenție este cel de „pricepere”; Dosoftei spune: „Am scris și verșuri, precum mi-au agiuns știința”[4].

Cineva poate avea, precum zice Dosoftei, știința de a scrie versuri. Dar asta nu înseamnă că poetul sau poetesa respectivă, dacă ar trata aceeași temă, ar așterne pe hârtie aceleași versuri. Lucrul acesta este cu atât mai adevărat dacă ne referim la ceea ce ar putea face altcineva, chiar dacă are știința de a alcătui versuri. Rezultatul este irepetabil.

Să examinăm însă, prin contrast, munca de editare a unui text poetic. Să zicem că ne uităm printre cărțile de pe rafturile unei librării. Pentru ca exemplul să nu pară prea abstract, să spunem că ne-a căzut în mână o ediție din *Povestirile din Canterbury*[5]. Încercăm să judecăm modul în care s-a făcut editarea. Este desigur rezonabil să ne întrebăm dacă editorul este un om învățat, dacă are știința editării textelor (în sensul de *priceperea de a edita texte*). Pe de altă parte, ne putem întreba în ce măsură există o *știință a alcătuirii edițiilor.* Oare alt editor, dacă ar folosi aceleași manuscrise și metode de editare, ar ajunge la același rezultat? Putem vorbi despre știință în acest sens, dacă rezultatul obținut este repetabil sau devine stabil, după un număr de încercări. Aceasta este ideea care stă la baza caracterizării științei în cartea de față.

Obținerea rezultatului trebuie să respecte o constrângere fundamentală. Nu trebuie ca, printre metodele folosite, să existe una sau mai multe metode prin care rezultatul este specificat dinainte. Editarea de texte oferă din nou exemple simple. Ar putea să pară chiar curios ca primele trei versuri, să zicem, ale poveștii lui Chaucer despre nevasta din Bath să fie indicate dinainte.[6] Cel puțin în cazul textelor considerate sfinte de către unele grupuri religioase, lucrurile nu stau așa, dacă grupul respectiv insistă că textul

[4]Apud DLR, tomul XI, partea I, p.212.

[5]De exemplu, Geoffrey Chaucer, *The Canterbury Tales*, editate de Lesley A. Coote (Hertfordshire: Wordsworth, 2002). S-au păstrat numeroase manuscrise ale povestirilor lui Chaucer, dar ele diferă între ele, așa încât reconstituirea formei originare a textului este foarte dificilă. Coote practic editează unul dintre aceste manuscrise. De asemenea, engleza de la 1400 este greu de înțeles pentru cine nu știe decât engleza modernă. Orice ediție are nevoie de explicații pentru termeni și de note.

[6]În ediția Coote, ele sunt: „Experience, though noon auctorite // Were in this world, it were ynough for me // To speke of wo that is in marriage;” (p.199). Alte ediții au, de exemplu, „*auctoritee*” în loc de „*auctorite*”.

este intangibil. Evident, în acest caz, orice ediție critică este fie imposibilă, fie un act care generează un conflict cu respectiva grupare religioasă (a se vedea aici secțiunea 2.2.1).

Exemple precum editarea de texte pot să pară simple, în raport cu o cercetare din științele naturii, dar poate tocmai acesta este avantajul lor. Pe de altă parte, diversitatea - aparent deconcertantă - a modalităților de cercetare din disciplinele umaniste este, de fapt, utilă din punct de vedere filosofic. Cercetările din disciplinele umaniste pot să faciliteze punerea în evidență a unui concept general de știință.

Investigațiile din cartea de față sunt ghidate, de la bun început (v. secțiunea 1.1), de ideea că filosofia are numai de câștigat dacă tratează științele, inclusiv științele umane, ca pe niște călăuze și refuză să-și aroge orice fel de primat în raport cu cercetarea științifică (a se vedea secțiunea 6.1.4). Aceasta nu înseamnă că filosofia este inclusă, treptat, în corpul științelor. Științele sunt pentru filosofie călăuze, nu un substitut.

Străduința de a ține cont efectiv de cercetările din disciplinele umaniste se reflectă în cele trei capitole care urmează după introducere. Ele cuprind analiza unor cazuri variate, focalizate pe studiul limbajului, acțiunii și minții umane. Perspectiva este atât una ce ține de investigațiile empirice, cât și de construcțiile teoretice.

Pe fundalul acestor prezentări ale unor cazuri concrete, este dezvoltată apoi analiza conceptului de cercetare științifică. Rezultatele acestei analize pot fi prezentate schematic în cele șapte puncte care urmează:

1. Numitorul comun al cercetării științifice îl reprezintă procesele de colectare de date, prelucrare de date și obținere de rezultate de cercetare. Sub o formă sau alta, colectarea de date și utilizarea lor sunt invocate în toate concepțiile din filosofia științei, deși rolurile lor și modalitățile de operare pot să fie gândite în moduri extrem de diverse.

2. Analiza filosofică a cercetării științifice este centrată pe conceptul de rezultat de cercetare. Distincția dintre tentativele de a obține rezultate și rezultatele de cercetare este departe de a fi unanim acceptată filosofic. Aici, rezultatele obțin consacrare prin integrarea lor într-o rețea de rezultate de cercetare și pot, desigur, exista dispute privitoare la configurația și componența acestor rețele.

3. Colectarea de date și formularea unei teorii-tentativă nu se efectuează într-o ordine prestabilită.

4. Metodele de obținere a rezultatelor pot fi foarte variate. Nu există o metodă care să fie emblematică pentru știință, în genere, sau pentru științele umane, în particular, deși nu se poate folosi orice metodă pentru a obține rezultate de cercetare.

5. Deosebirile dintre cercetarea din științele naturii și cea din științele umane au un caracter gradual. Multe dintre demersurile din științele umane au numeroase puncte comune cu cele din științele naturii, dar nu există o graniță care să le despartă net de moduri de a cerceta care sunt substanțial diferite de cele din științele naturii.

6. În științele umane, cercetarea se învață mai mult din studierea de cazuri decât din rezolvarea de probleme. În general, conceptul de problemă, așa cum este el conturat în științele naturii, este puțin adecvat contextului cercetărilor din științele umane.

7. Conceptul de ipoteză, așa cum este el formulat în științele naturii, este și el puțin adecvat contextului cercetărilor din științele umane. Este mai potrivit aici să vorbim despre chestiuni de cercetat, despre presupuneri și despre tentative de a formula o teorie.

Există deci o cupolă comună sub care stau toate științele. Cartea de față este mai puțin preocupată de această cupolă comună și pune mai mult accent pe trăsăturile distinctive ale științelor umane. Care să fie oare cauza sau cauzele specificului științelor umane? Un fir călăuzitor în carte este ideea că-n științele umane sunt practic absente legile, în sensul din științele naturii. Acest fapt provoacă o reacție în serie: rețelele rezultatelor de cercetare, teoriile și, până la urmă, obiectivele cercetărilor au alte moduri de articulare, în lipsa unei armături formate dintr-un set de legi.

O fațetă cu multe linii de forță care pot fi întâlnite doar în disciplinele umaniste este ceea ce am numit suprastructura cercetării (a se vedea capitolul 6). Suprastructuri narative, precum în științele umane, există doar într-o formă mult mai banală în științele naturii. În științele umane, în schimb, suprastructurile narative și extensiile lor, edificate peste cercetarea științifică, sunt, de multe ori, mult mai complexe și mult mai dificil de analizat decât cercetarea de bază.

În secțiunile care urmează, sunt discutate câteva dintre detaliile semnificative ale concluziilor referitoare la trăsăturile specifice științelor umane.

7.1 Ce fel de date folosesc cercetările?

În științele umane, se întâlnesc cazuri în care se constituie mari colecții de date, fără a se avea în vedere cercetarea unei chestiuni determinate. Un exemplu îl oferă corpurile de texte din lingvistică. Era computerelor a făcut posibilă alcătuirea unor imense corpuri de texte, structurate și adnotate, în care se poate căuta lesne cu ajutorul unor programe speciale. Colecțiile acestea de date lingvistice sunt folosite în cercetări și au avantajul consemnării utilizării reale a limbii.[7]

Punctul zero al parcursului unei cercetări, ca să zicem așa, nu poate fi însă colectarea de date. Un corp de texte, de pildă, este doar o resursă pentru o gamă largă de cercetări. Pentru a declanșa o investigație concretă, este nevoie de conturarea unei chestiuni de cercetat.

Fie următorul exemplu, dat de Lia Litosseliti [65: 18], de utilizare, în engleza colocvială, a lui *like* pentru a cita spusele, de multe ori implicite, ale cuiva (sub exemplu sunt două traduceri, una interlineară și una liberă):

He	*was*	*like*	*"I*	*can't*	*stay*	*here".*
El	era	precum	„Eu	nu pot	rămâne	aici”.

Avea aerul cuiva care zice „Nu pot să rămân aici”.

În asemenea situații, se citează vorbele cuiva, dar se și interpretează ceea ce-ar putea spune cineva într-o stare emoțională sau alta. O chestiune de cercetat ar fi răspândirea acestui gen de utilizare a lui *like* într-o varietate sau alta a limbii engleze (v. Litosseliti [65: 18–19]).

Chestiuni precum cea de mai sus conțin, implicit, o bănuială (să zicem, aceea că utilizarea respectivă devine mai răspândită). Presupunerea implicită poate fi pusă în evidență făcând corelații cu alte chestiuni de cercetare abordate de către cercetătoare sau cercetător. Datele nu sunt strânse însă pentru a vedea doar dacă stă în picioare ceea ce bănuiește cercetătoarea. Chiar dacă bănuiala se dovedește a fi falsă, tot se obține un rezultat.

Se poate obține un rezultat și atunci când datele sunt de natură calitativă? Unii cercetători, cum ar fi, de pildă, Gottschall (v. pagina 245 ș.u.), pledează pentru datele cantitative. Gottschall cercetează fenomenul literar. În acest caz, este mai greu de înțeles cum te poți dispensa de datele calitative în cercetarea unor chestiuni legate de înțelesul textelor literare.

[7]Pentru detaliile metodologiei lingvisticii corpurilor de texte, a se vedea cartea lui Charles F. Meyer [74].

Chiar științe umane precum demografia trebuie să se limiteze uneori la date pur calitative. Despre populația din trecut a unor localități, de exemplu, pot să existe doar aprecieri subiective în documentele disponibile. La rândul lor, acestea trebuie corelate cu alte date calitative despre modul în care decurgeau nașterile, îngrijirea sănătății etc.

Științele umane nu se pot lipsi de analiza datelor calitative. Nici măcar științele „sociale" nu pot face acest lucru.

Un alt aspect al concluziilor cu privire la colectarea de date, care merită comentat, este legat de datele obținute pe baza unor relatări (subiective). După cum am văzut, noi am optat pentru plasarea cerinței accesului public nu la nivelul datelor ca atare, ci la nivelul procedurilor de colectare a datelor.

În acest context, problema introspecției revine în discuție și-n alte discipline decât psihologia. Meyer [74: XIII] atrage atenția asupra faptului că un autor precum Chomsky recurge la introspecție. Ce anume determină caracterul gramatical al unei propoziții? Aplicarea unor reguli (ca-ntr-un sistem formal). De unde știm însă că regulile respective sunt bune? Introspecția îi spune lingvistului că ele conduc la o serie de propoziții, construite de el, și care sunt potrivite cu sistemul gramatical al limbii. Modul lui Chomsky de a proceda contrastează cu felul în care tratează lingviștii interesați de corpurile de texte materialul probator (v. Meyer [74: 1 ș.u.]).

Fie următorul șir de semne: „*A way a lone a last a loved a long the*". Acesta este finalul *Finnegans Wake* de James Joyce.[8] Joyce ia în răspăr ideea de gramaticalitate. Cum ar putea fi articolul hotărât *the* lung (și chiar „*a long the*")? Ba chiar și ideea de limbă ca atare. Comentatorii spun că *the* amintește de franțuzescul *thé* sau olandezul *thee* (ceai). Scriitorul mizează pe ambiguitate, pentru a obține o operă de artă. Un efect colateral este însă punerea în dificultate a introspecției ca o metodă de colectare a datelor în lingvistică.

Introspecția afectează și științe care, de multe ori, nu sunt incluse printre științele umane. Clasificările acestea sunt făcute ținând cont de „obiectul" științei respective. Aici am respins însă apelul la „obiectele științelor" (ca pe o sursă de capcane ontologice). Important este să vedem ce chestiuni cercetează o știință, cum le tratează și ce rezultate obține. Dacă ne-am lua după „obiect", psihiatria este o știință medicală; „obiectul" ei ar fi delimitat

[8] James Joyce, *Finnegans Wake* (Londra: Faber and Faber, 1939), p.628. Se poate că o greșeală afectează finalul, acesta fiind, de fapt, „*A way a lone <u>a lost</u> a last a loved a long the*". A se vedea nota din textul electronic <`http://www.finwake.com/`>.

de „bolile minții”. Perspectiva aceasta sare complet în aer când examinăm însă procedurile folosite în cercetarea din psihiatrie; este limpede atunci că există elemente comune cu științele umane.

Hurlburt și Schwitzgebel [50] discută, cu argumente pro și contra, posibilitatea de a strânge date folosind introspecția. Cartea lor este interesantă pentru că include și exemple de conversații în urma cărora se colectează date. Subiectul, Melanie, poate chiar să comenteze ce înseamnă că „s-a gândit”; „Este o voce care rostește cuvinte în capul meu, dar care nu-i propria mea voce ...” [50: 60].

Russ Hurlburt se declară „optimist în privința viitorului științei experienței lăuntrice” [50: 290]. Eric Schwitzgebel, care este filosof de meserie, crede, în schimb, că „problemele metodologice serioase aflate în miezul cercetării conștiinței” [50: 297] trebuie să se bucure de atenția cercetătorilor. Filosofii, spune Schwitzgebel, nu pot doar „reflecta din fotoliu”, dar nici psihologii „nu pot pune pur și simplu subiecților întrebări despre experiențele lor lăuntrice” (*ibidem*).

Sunt datele strânse, prin metode precum introspecția, vrednice de luat în considerare pentru că procedurile prin care sunt colectate sunt accesibile public? Accesibilitatea procedurilor înseamnă că ele pot fi examinate critic, se poate repeta aplicarea lor, pot fi standardizate ș.a.m.d. Este însă perfect posibil ca mai multe proceduri, de colectare și prelucrare a datelor, dar și mai multe tentative de a construi teorii să coexiste, fără a se forma o rețea coerentă de rezultate de cercetare. Problema nu este că n-am avea de-a face cu o știință. Situația se datorează prezenței unui număr, poate uneori destul de mare, de chei de cercetare diferite. Aceasta pare să fie și caracteristica studiului științific al conștiinței.

7.2 Ce fel de proceduri de prelucrare a datelor?

În centrul imaginii despre științele umane din această carte este ideea de rezultat. O cercetare există dacă ea conduce la un rezultat. Desigur, nu la un rezultat izolat, ci la unul care este integrat într-o rețea de rezultate de cercetare.

Există însă o metodă anume de obținere a acestor rezultate? În carte este adoptat acel *anything goes* al lui Feyerabend, dar într-o formă slabă. Tot ceea ce contează este obținerea rezultatului; orice metodă este bună,

atâta timp cât este publică și rezultatul la care conduce poate fi obținut în mod repetat, respectând însă o constrângere evidentă. Rezultatul nu trebuie să fie dat, direct sau indirect, dinainte, în chiar metoda folosită pentru a-l obține.

Metodele sunt sugerate de cheile de cercetare. De asemenea, cheile de cercetare pot să interzică recursul la anumite metode. De exemplu, structuralismul (cel puțin în versiunea sa strictă) interzice recursul la metoda istorică.

Au metodele din științele umane un caracter inductiv? Sau unul deductiv? Răspunsul este mai degrabă negativ la ambele întrebări. Adesea intervin combinații de deducții și inducții. Nu trebuie, de asemenea, uitat caracterul preponderent informal al multora dintre metodele din științele umane.

Chiar o metodă de obținere sistematică a unor rezultate de cercetare, cum este metoda comparativ-istorică din lingvistică, poate foarte bine să nu fie expusă sub forma unor reguli formale. Regulile ei există, dar în mod mai degrabă informal și aplicarea lor cere multă experiență.

Beekes, în cartea sa despre lingvistica indo-europeană [6], oferă câteva linii de forță ale metodei de reconstruire a unor limbi neatestate. Le expunem aici într-o formă simplificată:

1. Trebuie căutată forma cea mai veche a limbilor comparate (cf. Beekes [6: 104]).
2. Trebuie strâns materialul relevant (cf. Beekes [6: 104]).
3. Trebuie examinat contextul (cf. Beekes [6: 104]).
4. Presupune că se aplică reguli de genul Rask-Grimm! Atenție! Trebuie încercată mai întâi soluția cea mai simplă (cf. Beekes [6: 104]).
5. Formele deviante pun probleme dificile; uneori, s-ar putea să fie vorba despre inovații; alteori, s-ar putea să fie forme foarte vechi (cf. Beekes [6: 104–105]). Atenție! Se pot trage concluzii opuse din același material (cf. Beekes [6: 105]).
6. Regulile pentru schimbările fonemelor trebuie să fie fonetic plauzibile (cf. Beekes [6: 105]).
7. Sistemul reconstruit trebuie să fie probabil din punct de vedere tipologic (cf. Beekes [6: 105]).

Nimic nu este mai grăitor decât lista aceasta a lui Beekes. Autorul nici nu pretinde că ar da niște reguli formale. Indică doar liniile de forță ale metodei. Iar pentru a urma liniile acestea de forță este nevoie de o erudiție considerabilă.

În ciuda eforturilor remarcabile ale unor autori precum Chomsky, în științele umane raportul dintre deprinderile de aplicare a unor reguli și erudiție este invers decât în științele naturii. În științele naturii, prevalează deprinderile de a aplica reguli; dacă ai aceste deprinderi, producția de rezultate de cercetare poate deveni, ca să spunem așa, una de masă. Erudiția este mai puțin semnificativă.[9] În științele umane, lucrurile stau exact pe dos. Abilitatea cu care sesizezi care va fi șirul de reguli pe care le vei aplica are mai puțină importanță. În schimb, fără erudiție, în cele mai multe cazuri, nu poți obține rezultate.

Să ne gândim, de pildă, la descifrarea Linearului B (v. secțiunea 2.4). Nu se știa, la început, care este limba notată cu această scriere. Putea fi greaca, putea fi altă limbă. Fără erudiție, n-ai nici măcar cum formula o bănuială cu privire la limba textelor scrise cu Linearul B. Chiar și atunci când a prins contur ideea că limba respectivă este greaca, stadiul limbii este atât de vechi, încât numai reconstrucția lingvistică poate să-l lumineze. Textele sunt atât de succinte, încât numai erudiția poate ajuta la înțelegerea unora dintre cuvinte. Fără erudiție, descifrarea nu este posibilă.

Recursul la metodele acestea specificate doar prin liniile lor de forță face dificilă unificarea diverselor metode. De aici rezultă o puzderie de proiecte de cercetare. Nu se rupe astfel unitatea științelor umane? Se mai poate vorbi, în aceste condiții, despre unitatea științei în genere?

Științele naturii și științele umane alcătuiesc un continuum. S-ar putea, într-adevăr, ca între capetele acestui continuum să existe prea puține elemente comune. Ce elemente comune au, de pildă, fizica și istoria literară? Cercetători precum Jonathan Gottschall (v. p. 245 ș.u.) au sugerat folosirea statisticii în critica și istoria literară; acesta ar fi un element comun

[9] *Mutatis mutandis*, logica matematică oferă o ilustrare cât se poate de clară a acestei situații. Cei care construiesc cu dexteritate demonstrații văd dinainte șiruri foarte complicate de aplicări ale unor reguli. O demonstrație poate să ocupe, să zicem, spațiul câtorva table, dar cine se pricepe s-o construiască vede, ca să spunem așa, ce va fi peste una-două table. Desigur, antrenamentul contează. El nu conduce însă la o privire erudită asupra a zeci și zeci de demonstrații, ci la o capacitate de a vedea cum se articulează o demonstrație dată (a vedea de ce într-un punct sau altul se aplică o regulă și nu alta ș.a.m.d.). N-are, de fapt, rost să știi cărți întregi cu demonstrații, dacă le poți reconstitui atunci când ai nevoie.

cu fizica și alte științe. În practică însă, cele mai multe cercetări de istorie literară au prea puține lucruri în comun cu fizica. Capetele continuumului pot fi foarte diferite, dar între vecini există constant elemente comune.

Continuumul științei nu poate fi segmentat în mod tranșant în zone perfect distincte. În introducere, se remarca faptul că demografia are puternice afinități cu științele naturii (v. secțiunea 1.3). În același timp, ea are o serie de trăsături ale științelor umane: nu poate oferi predicții, ci doar proiecții ale fenomenelor demografice; când se studiază istoria populației, datele disponibile sunt adesea lacunare, imprecise sau chiar pur calitative.

7.3 Ce fel de rezultate de cercetare?

Includ oare rezultatele de cercetare legi, predicții și explicații? Dacă ținem cont de cheile de cercetare, sunt posibile o varietate de răspunsuri. Din perspectiva unora dintre cheile de cercetare, predicțiile, de exemplu, sunt un semn al caracterului științific al rezultatelor de cercetare.

Dacă s-a ajuns însă la concluzia că nu se poate spune că unele metode sunt mai dezirabile decât altele, atunci n-are sens nici să fie specificat caracterul rezultatelor de cercetare. N-are sens, de pildă, să spunem că sunt dezirabile unele tipuri de explicații mai degrabă decât altele. Are însă rost să examinăm restricțiile, constrângerile care determină inexistența în științele umane a anumitor tipuri de rezultate de cercetare.

În primul rând, din perspectiva adoptată în carte, este vorba de tratarea științelor umane ca niște călăuze ale filosofiei și nu invers. Trebuie ținut cont de ceea ce se produce efectiv în cercetarea din științele umane. Orice deziderate formulate independent de cercetările efective riscă să genereze capcane ontologice. Cerința de a formula legi și predicții poate să sune atractiv, dar legile să fie niște entități fantomatice în științele umane.

Înainte de a trage o concluzie cu privire la enunțurile nomologice, merită să mai examinăm o dată o candidatură la titlul de lege (asemănătoare cu legile fizice) din științele umane: regulile mutațiilor vocalice și consonantice din lingvistica istorică. Să zicem că vrem să stabilim care era consoana inițială a cuvântului indo-european pentru inimă, pornind de la termeni precum grecescul καρδία, latinescul *cor* (genitiv *cordis*) și goticul *haírto*.[10] De ce ar fi consoana inițială un *k* și nu un *h*? Regula privitoare la mutația

[10] A se vedea Julius Pokorny, *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch* (Berna: Francke, 1959), pp.579–580.

consonantică produsă în limbile germanice ne spune că trebuie să optăm pentru prima soluție. În limba proto-germană, cum spun lingviștii, a intervenit o pronunțare diferită a lui *k* inițial, în raport cu limba indo-europeană.

În ce sens ar avea o schimbare de pronunțare, precum aceea de mai sus, un caracter legic? Avem suficiente temeiuri ca să credem că enunțul cu privire la respectiva mutație consonantică este adevărat. Așa este, dar acest lucru nu este de ajuns pentru a vorbi despre o lege. În primul rând, enunțului respectiv îi lipsește caracterul universal; el privește o anumită situație istorică, în care se formează o nouă limbă, germana comună. Ar fi greu să înțelegem această situație dacă n-am admite niște reguli ale trecerii la germana comună; dacă procesul de trecere ar fi unul pur haotic, n-am putea reconstitui proto-germana. Este însă și puțin probabil ca, în cazul unui proces haotic, membrii comunității care vorbea proto-germana să mai fi putut comunica între ei. Regulile trecerii la germana comună sunt însă valabile doar pentru o situație bine delimitată; ele n-au nici o noimă în cazul formării altor limbi, deși și în acele cazuri va fi vorba despre mutații vocalice și consonantice.

Regulile de genul celor de mai sus nu numai că nu sunt universale, dar n-avem nici un motiv să credem că ele sunt absolute. Excepțiile sunt perfect posibile. Stabilitatea mutațiilor nu este neapărat fără fisură. Nu există, de fapt, nimic care să constrângă vorbitoarele sau vorbitorii cu forța unei legi fizice.

Ideea că avem de a face cu o regulă valabilă într-o situație dată este importantă. Karl Popper considera chiar că întreg ansamblul științelor sociale ar trebui regândit din perspectiva analizei situațiilor.[11] După Popper, „agenții umani acționează întotdeauna într-un mod potrivit cu situația în care se află”[12].

La Popper, situațiile pot fi, ca să spunem așa, decupate; ca și-n științele naturii, de fapt, o situație poate fi separată de ingredientele altor situații. Se poate, de asemenea, distila un set de situații tipice. Se pot construi situații abstracte, tot pentru a studia deciziile pe care le iau indivizii. Exemplul lui Popper cu pietonul grăbit să treacă strada ca să prindă trenul[13] pare să amintească și el de științele naturii. Pietonul, chiar dacă se deplasează pen-

[11]Pentru implicațiile acestei idei din perspectiva sociologiei, a se vedea Peter Hedström, Richard Swedberg și Lars Udéhn, „Popper's Situational Analysis and Contemporary Sociology”, în *Philosophy of the Social Sciences*, vol.28, nr.3, 1998, pp.339–364.

[12]Karl Popper, „Models, Instruments, and Truth”, în *The Myth of the Framework*, ed. M.A.Notturno (Londra: Routledge, 1994), p.172.

[13]Popper, *op.cit.*, pp.166–168.

tru că are un scop, seamănă cumva cu o bilă care se mișcă printre obstacole. Tot ce este în jurul pietonului, inclusiv instituțiile sociale, funcționează ca un obstacol care modifică traiectoria „bilei". În cazul cel mai bun, modelul acesta poate fi extins la modelul bilelor de biliard; fiecare individ ar avea scopurile sale, dar s-ar ciocni în încercarea de a le atinge de obstacole sau de alți indivizi care-și urmăresc scopurile.

Popper nu pretinde nicicum c-ar exista în situațiile umane legi de genul legilor fizice. Nu este însă nici limpede dacă ele nu ne sunt cunoscute sau, de fapt, nu există din motive de principiu.

Popper nu pare a lua în considerare suprapunerea situațiilor; cum spuneam, la el, asumpția este aceea că situațiile pot fi decupate și analizate separat. Dacă revenim la exemplul de mai sus cu mutațiile consonantice, putem observa că procesele genetice aflate la originea unei limbi se pot suprapune cu difuziunea pe un areal (a se vedea aici secțiunea 5.4.6). Ce anume va prevala? Este imposibil de spus dinainte. Un individ sau o comunitate pot să acționeze potrivit cu o situație, dar, în paralel, să existe o altă situație, care conduce la acțiuni diferite, de care se pot simți atrași, pe parcurs, mai puternic decât de prima situație. Indivizii umani sunt ființe speculative, care - în exemplul dat, de pildă - s-ar putea să speculeze resurse oferite de difuziunea pe un areal, pentru a da mesajelor lor o altă turnură, rupând astfel logica proceselor genetice de formare a limbii.

Lui Popper îi displăceau teoriile sociale mari. Rațiunea acestei atitudini ține, la el, de contrastul dintre analiza situațiilor și analiza holistă.[14] În cartea de față, slăbiciunile teoriilor mari din științele umane sunt explicate prin prisma lipsei legilor; în absența unor enunțuri nomologice veritabile, teoriile mari sunt lipsite de o structură de rezistență. Încercările de a edifica mari teorii în științele umane fie trebuie să se refugieze în construcții de tip logico-matematic, fie devin mari narațiuni.

Reguli aplicabile în analiza situațiilor există însă. Lucrul acesta are cel puțin două consecințe. În anumite limite, în funcție de datele disponibile, sunt posibile retrodicțiile (precum faimoasa anticipare a laringalelor din limbile indo-europene de către Saussure - v.secțiunea 2.3.2). Pe de altă parte, dacă suprapunerile de situații nu destabilizează traiectoria acțiunilor indivizilor, sunt posibile proiecții (precum cele din cercetările demografilor, de pildă).

După ce procesele au avut loc, sunt posibile, retrospectiv, explicații.

[14]Merton împărtășea îndoielile lui Popper cu privire la teoriile mari (în științele sociale). A se vedea Hedström et al., *op.cit.*, p.353.

Chiar și atunci, suprapunerile de situații pot face dificile reconstrucțiile prin separarea „logicii” diferitelor situații.

Pe scurt, rezultatele cercetărilor din științele umane sunt interesante atunci când iau forma unor teorii mici. Propp, de pildă, este demn de atenție pentru că a pus în evidență structura unui set foarte bine delimitat de basme rusești (v.secțiunea 2.5.3). Extinderea cheii sale de cercetare în alte arii este, desigur, fascinantă, dar nu trebuie uitat că este vorba despre extinderea unei chei de cercetare, nu a unei teorii (care ar deveni astfel tot mai cuprinzătoare).

Capcana în care au căzut de multe ori filosofii care și-au îndreptat privirea către științele umane a fost căutarea unor mari teorii. Căutarea aceasta s-a dovedit sterilă și de aici au rezultat ambiții de reformare a științelor umane, fie după chipul științelor moderne ale naturii, fie după un model născocit de către filosofii respectivi. O privire îndreptată însă către teoriile mici, către rezultatele punctuale duce la descoperirea unei lumi pline de culoare, în care știința este la fel de vie ca și-n lumea marilor teorii ale fizicii, chimiei sau biologiei.

7.4 Neutralitatea axiologică

În formularea sa clasică, neutralitatea axiologică ne cere ca judecățile factuale să nu fie contaminate de către judecățile de valoare. Sunt mai multe probleme în această formulare. În primul rând, în cartea de față nu se vorbește despre fapte; nu este vorba nicicum despre întemeierea rezultatelor de cercetare pe fapte. Nu există o astfel de cerință.

Când este vorba despre fapte, științele umane pot oferi o perspectivă interesantă. Există oare fapte independente de modul în care sunt privite de un grup sau altul? Cercetări precum cea a lui Hastorf și Cantril [43] (v.secțiunea 5.6.1) pun sub semnul întrebării ideea de „fapt” independent de semnificațiile pe care le acordă un grup unui eveniment. La rândul lor, experimentele lui Rosenthal arată că nici „faptele” stabilite experimental nu sunt lipsite de deformări (v.secțiunea 6.8). Mai mult decât atât, apelul la „fapte” independente de cheile de cercetare este mai mult decât riscant.

În carte, se vorbește despre date, fără să se spună dacă ele sunt date factuale sau nu. Principala cerință privește metodele de colectare și de prelucrare a datelor; aceste metode trebuie să fie publice. Datele trebuie strânse după ce s-a formulat o chestiune de cercetat. Trebuie ele să fie adu-

nate înainte sau după ce s-a formulat o tentativă de răspuns la chestiunea de cercetat? Depinde. Totul depinde de metoda de investigare adoptată. În orice caz, nu există nici o presupunere că datele ar fi asigurate cumva în chip absolut sau, în orice caz, independent de chestiunea de cercetat și de cheile de cercetare.

În privința judecăților de valoare, trebuie făcută și aici o precizare. Cerința implicită de a vorbi despre *judecăți* este prea tare. Poate fi vorba doar despre sugerarea unor valori, despre prezența lor implicită, nu neapărat sub forma unor judecăți complet articulate și formulate explicit (v.secțiunea 6.7.2).

Pe scurt, problema este aceea a decontaminării științelor umane de valori. Este ea posibilă? În carte, se operează o distincție între cercetarea științifică și suprastructurile sale. Simplu spus, valorile anulează cercetarea științifică. Ele nu pot fi însă eliminate la nivelul suprastructurii cercetării și nici n-ar avea rost să fie făcut acest lucru; suprastructura cercetării are alt statut decât cercetarea.

În carte, este discutată și chestiunea stabilirii, ca să zicem așa, în chip științific, a valorilor. Răspunsul este categoric negativ. Nu există o inferență de la rezultatele de cercetare la judecăți de valoare sau enunțuri colorate, într-un fel sau altul, valoric. Orice legătură dintre cercetare și aceste enunțuri este mediată de suprastructura narativă a cercetării. Forța de persuasiune a narațiunilor poate să scoată în evidență o cheie valorică sau alta.

7.5 Locul interpretărilor

Cartea are un dublu tăiș critic. Pe de o parte, ea respinge orice idee conform căreia știință ar însemna întemeierea rezultatelor de cercetare pe fapte constatate în chip pozitiv. Pe de altă parte, cartea respinge demersurile de tip hermeneutic. În principal, sunt criticate abordările lui Dilthey și cele care-și au sorgintea în fenomenologia heideggeriană.

Interpretarea nu este o metodă de cercetare. Nu se obțin rezultate de cercetare prin recursul la interpretare. Mai mult decât atât, folosită ca metodă de cercetare, interpretarea este susceptibilă să ducă la căderea în capcane ontologice.

Pe de altă parte, locul interpretării nu este, strict vorbind, doar la nivelul suprastructurilor cercetării. În carte, se sugerează o analogie cu recursia

(în sensul logic al acestui termen - a se vedea pagina 266). Interpretarea permite stabilirea unei legături recursive între cercetare și suprastructura acesteia (a se vedea secțiunea 6.6.5).

7.6 Recursul la explicații evoluționiste

Într-o cercetare, foarte multe lucruri depind, după cum se vede și din concluziile trase până acum, de cheile cercetării. Se poate pune însă întrebarea care dintre chei deschide ușa care duce către cercetarea științifică „veritabilă".

În carte, este respinsă ideea existenței unor reguli metodologice care ar permite distingerea cheilor de cercetare „bune" de cele „rele". N-avem cum ști, în baza unor reguli metodologice, care sunt cheile de cercetare sortite pieirii și care sunt cele care vor supraviețui.

Selecția cheilor de cercetare este făcută printr-un proces de tip darwinian. Explicația supraviețuirii unora dintre cheile de cercetare este deci de tip evoluționist (a se vedea secțiunea 5.4.3).

Orientarea către o explicație evoluționistă în cazul selecției cheilor de cercetare nu înseamnă încercarea de a da un fundament evoluționist filosofiei științelor umane în întregimea sa. Mircea Flonta, în cartea sa despre Darwin [35], discută pe larg extinderea abordării evoluționiste în științele umane, dar și-n discipline filosofice, precum etica. El ajunge la concluzia că reticența față de „încrederea în aplicabilitatea universală a unor modele explicative" are temeiurile sale (Flonta [35: 173]).

În concluzie, recursul la explicația evoluționistă, în cartea de față, are un caracter punctual. Ce-i drept, este vorba despre un punct foarte important.

Sunt zone însă în care explicația evoluționistă nu-și are locul. În carte, știința este caracterizată ca scepticism instituționalizat (a se vedea secțiunea 5.5.1). Orientarea către o astfel de instituție este parte a unei atitudini raționale, tot așa cum respingerea ei este expresia unei poziții ostile rațiunii.

7.7 Impactul științelor umane

În cazul științelor naturii, suprastructura este în principal una tehnologică. Se poate face o paralelă cu științele umane. Așa cum nu există o legătură inferențială între cercetarea științifică din științele umane și enunțurile nor-

mative, tot așa nu există o legătură inferențială între științele naturii și tehnologii. Tehnologiile nu pot fi deduse din științele naturii.

Cei care se așteaptă și ca științele umane să aibă o suprastructură tehnologică de genul suprastructurii tehnologice a științelor naturii sunt dezamăgiți. Științele umane n-au acest tip de suprastructură.

Orice tehnologie ar fi născocită, în cazul suprastructurii științelor umane, ea devine, cu timpul, scenariul unei piese de teatru, jucate pe scena vieții (v.secțiunea 6.8). Piesa va fi însă rescrisă în chip inevitabil. Oamenii nu sunt precum dispozitivele puse în mișcare pe baza proiectelor din tehnologiile suprapuse științelor naturii. Urmăresc, ca să spunem așa, piesa de teatru și o modifică în părțile care li se par nepotrivite.

Impactul științelor umane este mediat de către narațiuni, iar oamenii vor spune povești diferite, vor ajunge la concluzii normative diferite. Impactul, chiar dacă este mediat și nedirecționabil, nu înseamnă că nu există. Să ne gândim la exemplul edițiilor critice ale Bibliei, ediții care azi par atât de firești (a se vedea secțiunea 2.2). Ele nu trimit către o anume lectură a textului, dar forțează eliminarea unor interpretări.

În încheiere, întrebarea ar fi unde se plasează filosofia în toată această împletitură de structuri și suprastructuri. Asupra relației dintre filosofie și știință planează o alternativă dificilă: dacă filosofia încearcă să facă, pe cont propriu, cercetare, să descopere adevăruri, să pătrundă dincolo de suprastructural, atunci este absorbită de către știință (prin naturalizare); dacă filosofia ignoră știința, atunci cade în capcane ontologice. Filosofia nu este o privire asupra lumii; ea trebuie să țină cont de privirile asupra lumii, inclusiv de aceea a științei.

Lecturi

[1] A.Y. Aikhenvald şi R.M.W. Dixon, editori. *Areal Diffusion and Genetic Inheritance*. Oxford: Oxford University Press, 2001. Menţionată la pp. 171 şi 174.

[2] F.R. Ankersmit. *Narrative Logic: A Semantic Analysis of the Historian's Language*. Haga: Martinus Nijhoff, 1983. Menţionată la pp. 206, 207 şi 214.

[3] Sylvain Auroux. *La philosophie du language*. Paris: Presses Universitaires de France, 1996. Au colaborat la elaborarea cărții Jacques Deschamps și Djamel Kouloughli. Menţionată la pp. 202 şi 203.

[4] Sylvain Auroux şi Djamel Kouloughli. Why there is no «true» philosophy of linguistics? *Language & Communication*, 11(3):151–163, 1991. Menţionată la pp. 23, 202 şi 203.

[5] Frédéric Bastiat. *Oeuvres complètes*. Paris: Guillaumin, 1855–1864. Menţionată la pp. 94 şi 95.

[6] Robert S.P. Beekes. *Comparative Indo-European Linguistics: an Introduction*. Amsterdam: John Benjamins, 1995. Menţionată la pp. 66, 67, 228 şi 298.

[7] Ruth Benedict. *Patterns of Culture*. New York: The New American Library, 1960. Prima ediție a apărut în 1934. Prefața semnată de Margaret Mead a fost inclusă în carte în 1959. Menţionată la p. 286.

[8] Bruce L. Berg. *Qualitative Research Methods for the Social Sciences*. Boston: Allyn and Bacon, 2001. Menţionată la p. 26.

[9] Ernest Bernea. *Cadre ale gândirii populare românești*. București: Cartea Românească, 1985. Menţionată la pp. 270, 271 şi 272.

[10] Max Black. The Gap Between "Is" and "Should". *The Philosophical Review*, 73(2):165–181, aprilie 1964. Menţionată la pp. 279 şi 280.

[11] Mark Blaug. *Economic Theory in Retrospect*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1985. Menţionată la pp. 98 şi 101.

[12] Mark Blaug. *The Methodology of Economics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. Menţionată la p. 145.

[13] Johann Heinrich Boecler. *Bibliographia critica scriptores ommnium artium atque scientiarum*. Leipzig: Gross, 1715. Menţionată la pp. 193, 194, 195, 196 şi 198.

[14] Wayne C. Booth. *The Rhetoric of Fiction*. Chicago și Londra: The University of Chicago Press, 1983. O traducere a primei ediții, cea din 1961, există și în limba română: *Retorica romanului* (București: Univers, 1976). Menţionată la pp. 249, 250, 251 şi 253.

[15] Wayne C. Booth. Why Ethical Criticism Fell on Hard Times. *Ethics*, 98(2):278–293, ianuarie 1988. Menţionată la pp. 248 şi 249.

[16] Keith Brown, editor. *Encyclopedia of Language and Linguistics*. Amsterdam: Elsevier, 2006. Menţionată la pp. 19, 67, 72, 76 şi 203.

[17] Jeremy Butterfield şi John Earman, editori. *Philosophy of Physics*. Amsterdam: Elsevier, 2007. Menţionată la pp. 14, 16, 20 şi 23.

[18] John Chadwick. *The Decipherment of Linear B*. Cambridge: University Press, 1970. Menţionată la pp. 68, 69, 70 şi 71.

[19] Noam Chomsky. *Language and Mind*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2006. Menţionată la pp. 82, 83 şi 182.

[20] Gerald A. Cohen. *Karl Marx's Theory of History*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2001. Prima ediție a apărut în 1978. Menţionată la pp. 168, 186, 230, 231, 232, 233, 234, 239 şi 241.

[21] Stephen Cole. *Making Science*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1992. Menţionată la pp. 177 şi 178.

[22] Terry Crowley. *Field Linguistics*. Oxford: Oxford University Press, 2007. Menţionată la p. 183.

[23] James Chowning Davies, editor. *When Men Revolt and Why*. Londra: Macmillan, 1971. Menţionată la pp. 224 şi 225.

[24] Paul Demeny şi Geoffrey McNicoll, editori. *Encyclopedia of Population*. New York: Macmillan, 2003. Menţionată la pp. 37, 38, 40 şi 41.

[25] Eleanor Dickey. *Ancient Greek Scholarship*. New York: Oxford University Press, 2007. Menţionată la p. 32.

[26] Wilhelm Dilthey. *Introduction to the Human Sciences*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1989. Traducere în engleză a *Einleitung in die Geisteswissenschaften* editată de Rudolf A. Makkreel și Frithjof Rodi. Menţionată la pp. 109, 258, 259, 260 şi 261.

[27] Wilhelm Dilthey. *Hermenutics and the Study of History*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1996. Traducere din limba germană de Rudolf A. Makkreel și Frithjof Rodi. Menţionată la p. 261.

[28] François Dosse. *Geschichte des Strukturalismus*. Hamburg: Junius, 1996. Menţionată la p. 73.

[29] Hubert L. Dreyfus. *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's* Being and Time*, Division I*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1991. Menţionată la pp. 200, 208, 209, 210 şi 264.

[30] Hermann Ebbinghaus. *Über das Gedächtnis*. Leipzig: Duncker & Humblot, 1885. Menţionată la pp. 108 şi 109.

[31] Hermann Ebbinghaus. Über erklärende und beschreibende Psychologie. *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, 9:161–205, 1896. Menţionată la pp. 110 şi 111.

[32] Umberto Eco. *The Role of the Reader*. Bloomington: Indiana University Press, 1984. Menţionată la pp. 225, 247, 251, 252 şi 253.

[33] Jon Elster. *Nuts and Bolts for the Social Sciences*. Cambridge, Marea Britanie: Cambridge University Press, 1989. Menţionată la p. 276.

[34] Paul K. Feyerabend. *Against Method*. Londra: Verso, 1993. Menţionată la pp. 22, 153 şi 154.

[35] Mircea Flonta. *Darwin și după Darwin*. București: Humanitas, 2010. Menţionată la p. 305.

[36] Michel Foucault. *Istoria nebuniei în epoca clasică*. București: Humanitas, 2005. Menţionată la p. 25.

[37] Milton Friedman şi Anna Jacobson Schwartz. *The Great Contraction 1929-1933*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2009. Menţionată la p. 102.

[38] Erving Goffman. *The Presentation of the Self in Everyday Life*. Edinburgh: University of Edinburgh Social Sciences Research Center, 1956. Menţionată la pp. 256 şi 257.

[39] Alvin I. Goldman şi Dennis Whitcomb, editori. *Social Epistemology: Essential Readings*. Oxford: Oxford University Press, 2011. Menţionată la pp. 142 şi 143.

[40] Jonathan Gottschall. *Literature, Science, and the New Humanities*. New York: Macmillan, 2008. Menţionată la pp. 245, 246 şi 248.

[41] Jean Grondin. *Hermeneutik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009. Menţionată la pp. 258 şi 261.

[42] Rom Harré. *Cognitive Science: A Philosophical Introduction*. Londra: Sage, 2002. Menţionată la p. 155.

[43] Albert Hastorf şi Hadley Cantril. They Saw a Game: A Case Study. *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 49(1):129–134, 1954. Menţionată la pp. 179, 180, 185, 209 şi 303.

[44] Daniel M. Hausman, editor. *The Philosophy of Economics: An Anthology*, ediţia a 3-a. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2007. Traducere în limba română, după prima ediție: *Filosofia științei economice* (București: Humanitas, 1993). Menţionată la p. 146.

[45] Juanita Heigham şi Robert A. Croker, editori. *Qualitative Research in Applied Linguistics*. New York: Macmillan, 2009. Menţionată la p. 26.

[46] Patrick Carl Hogan. *What Literature Teaches Us about Emotion*. New York: Cambridge University Press, 2011. Menţionată la pp. 254 şi 255.

[47] Denis Hollier, editor. *Panorama des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 1973. Menţionată la p. 25.

[48] David Hume. *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Clarendon Press, 1896. Ediție realizată de L.A.Selby-Bigge. Menţionată la pp. 263 şi 279.

[49] David Hume. *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. Oxford: Clarendon Press, 1902. Ediția a doua, realizată de L.A.Selby-Bigge. *Cercetarea asupra intelectului omenesc* este tradusă în limba română de Mircea Flonta, Adrian-Paul Iliescu și Constanța Niță (București: Editura Științifică și Enciclopedică, 1987). Menţionată la pp. 20 şi 263.

[50] Russell T. Hurlburt şi Eric Schwitzgebel. *Describing Inner Experience?* Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2007. Menţionată la p. 297.

[51] Andrew Irvine, editor. *Philosophy of Mathematics*. Amsterdam: Elsevier, 2009. Menţionată la pp. 14 şi 23.

[52] Dale Jacquette, editor. *Philosophy of Logic*. Amsterdam: Elsevier, 2006. Menţionată la pp. 16 şi 23.

[53] Roman Jakobson. *Six Lectures on Sound and Meaning*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1978. Menţionată la p. 73.

[54] Wolfgang Johannes Kayser. *Das sprachliche Kunstwerk: eine Einführung in die Literaturwissenschaft*. Berna: Francke Verlag, 1956. Prima ediție a apărut în 1948. Traducere în limba română de H.R.Radian: *Opera literară: o introducere în știința literaturii* (București: Univers, 1979). Menţionată la pp. 243, 244, 246, 247 şi 263.

[55] Alan E. Kazdin, editor. *Encyclopedia of Psychology*. Oxford: Oxford University Press, 2000. Menţionată la pp. 108, 112 şi 186.

[56] Geert Keil şi Herbert Schnädelbach, editori. *Naturalismus: Philosophische Beiträge*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000. Menţionată la pp. 198 şi 199.

[57] Rob Kitchin şi Nigel Thrift, editori. *International Encyclopedia of Human Geography*. Amsterdam: Elsevier, 2009. Menţionată la p. 25.

[58] Thomas S. Kuhn. *The Road since Structure*. Chicago, Londra: The University of Chicago Press, 2000. Menţionată la pp. 21 şi 157.

[59] Theo A.F. Kuipers, editor. *General Philosophy of Science: Focal Issues.* Amsterdam: Elsevier, 2007. Menţionată la pp. 13 şi 23.

[60] James Ladyman. *Understanding Philosopy of Science.* Londra: Routledge, 2002. Menţionată la p. 19.

[61] Imre Lakatos. *The Methodology of Scientific Research Programmes.* Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1978. Menţionată la pp. 157 şi 158.

[62] Spiro J. Latsis. Situational determinism in economics. *British Journal for the Philosophy of Science*, 23(3):207–245, august 1972. Menţionată la pp. 146 şi 158.

[63] W.P. Lehmann. *Historical Linguistics: an Introduction.* New York: Holt, Rinehart, and Winston, 1962. Menţionată la pp. 65, 227 şi 229.

[64] W.P. Lehmann, editor. *A Reader in Nineteenth Century Historical Indo-European Linguistics.* Bloomington: Indiana University Press, 1967. Menţionată la pp. 58, 63 şi 161.

[65] Lia Litosseliti, editor. *Research Methods in Linguistics.* Londra: Continuum, 2010. Menţionată la pp. 42, 49 şi 295.

[66] Benoit Mandelbrot şi Richard L. Hudson. *The (mis)Behavior of Markets: A Fractal View of Risk, Ruin, and Reward.* New York: Basic Books, 2004. Menţionată la pp. 88 şi 184.

[67] Chrysostomos Mantzavinos. *Naturalistic Hermeneutics.* Cambridge, Marea Britanie: Cambridge University Press, 2005. Menţionată la pp. 262, 263, 264, 265 şi 269.

[68] Adrian Marino. *Introducere în critica literară.* București: Editura Tineretului, 1968. Reeditare, cu o postfață de Sorina Sorescu (Craiova: Aius, 2007). Menţionată la p. 186.

[69] David Mark, Andrew Turk, Niclas Burenhult şi David Stea, editori. *Landscape in Language.* Amsterdam: John Benjamins, 2011. Menţionată la p. 213.

[70] Michael Martin şi Lee C. McIntyre, editori. *Readings in the Philosophy of Social Science.* Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1994. Menţionată la pp. 267, 273, 275, 287 şi 288.

[71] Karl Marx. *Das Kapital*. Hamburg: Meissner, 1867-1904. Ediții ulterioare ale volumului 1: ediția a 3-a (1883), ediția a 4-a (1890) cuprind adăugiri. Volumul al 2-lea este citat aici după ediția din 1885, iar cel de-al treilea după cea din 1904. Menţionată la pp. 103 şi 104.

[72] Maurice Merleau-Ponty. *The World of Perception*. Londra: Routledge, 2004. Traducerea în engleză a *Causeries 1948*. Menţionată la pp. 15, 211 şi 212.

[73] Robert K. Merton. *Social Theory and Social Structure*. New York: Macmillan, 1968. Menţionată la pp. 176, 185, 288 şi 326.

[74] Charles F. Meyer. *English Corpus Linguistics: An Introduction*. Cambridge, Marea Britanie: Cambridge University Press, 2004. Menţionată la pp. 295 şi 296.

[75] George Armitage Miller. The magical number seven, plus or minus two. *Psychological Review*, 63:81–97, 1956. Menţionată la pp. 116, 117, 185 şi 186.

[76] Arne Naess. *The Selected Works of Arne Naess*. Berlin: Springer Verlag, 2005. Forma prescurtată a titlului, utilizată în trimiteri, este SWAN (plus numărul volumului). 10 volume, 3684 p., disponibile online la adresa <`http://www.springerlink.com/content/978-1-4020-3727-6/contents/`>. Conține, între altele: „Interpretation and Preciseness", „Scepticism", „Communication and Argument". Menţionată la p. 17.

[77] Ludwig von Mises. *Human Action: A Treatise on Economics*. Indianapolis: Liberty Fund, 2007. Versiunea inițială a apărut în limba germană: *Nationalökonomie: Theorie des Handelns und Wirtschaftens* (Geneva: Editions Union, 1940). Menţionată la pp. 92, 93, 94, 103, 104, 235, 236, 237, 238, 239 şi 243.

[78] Robert Nozick. *Invariances*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2001. Menţionată la p. 140.

[79] Brian W. Ogilvie. *The Science of Renaissance Europe: Natural History in Renaissance Europe*. Chicago: University of Chicago Press, 2006. Menţionată la p. 47.

[80] William Petty şi John Graunt. *Economic Writings.* Cambridge: University Press, 1899. Volumul al doilea include „Observations upon the Bills of Mortality" de John Graunt. Menţionată la pp. 36, 37 şi 38.

[81] Karl R. Popper. *Objective Knowledge.* Oxford: Clarendon Press, 1979. Menţionată la pp. 163 şi 325.

[82] Karl R. Popper. *Logica cercetării.* București: Editura Științifică și Enciclopedică, 1981. Traducere românească de Mircea Flonta, Alexandru Surdu și Erwin Tivig. Menţionată la pp. 21, 139 şi 156.

[83] Karl R. Popper. *Conjectures and Refutations*, ediţia a 5-a. Londra: Routledge, 1989. Traducere românească de Constantin Stoenescu, Dragan Stoianovici și Florin Lobonț: *Conjecturi și infirmări* (București: Editura Trei, 2002). Menţionată la p. 325.

[84] Vladimir Propp. *Морфология сказки.* Leningrad: Editura Academia, 1928. Traducere în românește de Radu Nicolau: *Morfologia basmului* (București: Univers, 1970). Menţionată la pp. 78, 79 şi 165.

[85] Vladimir Propp. *Theory and History of Folklore.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984. Menţionată la pp. 79 şi 80.

[86] Hilary Putnam. *Mind, Language and Reality.* Cambridge, Marea Britanie: Cambridge University Press, 1975. Menţionată la pp. 18, 20 şi 149.

[87] Murray N. Rothbard. *Man, Economy, and State.* Auburn, Alabama: Ludwig von Mises Institute, 2009. Menţionată la pp. 97, 100, 235, 236 şi 238.

[88] Demostene Russo. *Studii istorice greco-române*, capitolul Critica textelor și tehnica edițiilor, pp. 543–644. București: Fundația pentru Literatură și Artă, 1939. Studiile au fost publicate sub îngrijirea lui C.Giurescu de Ariadna Camariano și Nestor Camariano. Originalul studiului despre tehnica edițiilor a fost pus inițial în circulație în 1912. Menţionată la pp. 52, 53 şi 54.

[89] Kristian Sandfeld. *Linguistique balcanique.* Paris: Champion, 1930. Prima formă a cărții a apărut în limba daneză, în 1926. Menţionată la pp. 172 şi 173.

[90] David L. Sills, editor. *International Encyclopedia of the Social Sciences.* New York: Macmillan, 1968. 17 volume plus volumul 18 (biografii, apărut în 1979) și volumul 19, editat de Sills împreună cu Robert K.Merton (citate, apărut în 1991). Menţionată la pp. 43 şi 263.

[91] Burrhus Frederick Skinner. 'Superstition' in the pigeon. *Journal of Experimental Psychology*, 38:168–172, 1948. Menţionată la pp. 115 şi 167.

[92] Adam Smith. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations.* Indianapolis: Liberty Fund, 1981. Reproduce ediția Glasgow a operelor lui Adam Smith (Oxford University Press, 1976). Ediție mai veche în limba română: *Avuția națiunilor : Cercetare asupra naturii și cauzelor ei*, traducere de Al.Hallunga (București: Editura Academiei, 1962, 1965). Menţionată la pp. 88, 89, 90, 91 şi 98.

[93] Peter Swirski. *Of Literature and Knowledge.* Londra: Routledge, 2007. Menţionată la p. 255.

[94] Charles Taylor. *Philosophy and the Human Sciences.* New York: Cambridge University Press, 1985. Menţionată la pp. 267, 268 şi 269.

[95] Paul Thagard, editor. *Philosophy of Psychology and Cognitive Science.* Amsterdam: Elsevier, 2007. Menţionată la p. 23.

[96] Edward L. Thorndike. *Animal Intelligence.* New York: Macmillan, 1911. Menţionată la pp. 112, 113 şi 114.

[97] Stephen P. Turner şi Mark W. Risjord, editori. *Philosophy of Anthropology and Sociology.* Amsterdam: Elsevier, 2006. Menţionată la p. 23.

[98] Benjamin Lee Whorf. *Language, Thought, and Reality.* Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1956. Menţionată la p. 85.

[99] Robert A. Wilson şi Frank C. Keil, editori. *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences.* Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1999. Menţionată la pp. 118, 119, 120 şi 204.

Indice

Abstract

The book is an introduction to the philosophy of the human sciences based on case studies of achievements in human sciences. The case studies focus upon researches dealing with language, action and mind.

What image of science does the book try to convey? How does it characterize the procedures of human sciences? The answer to such questions in a summary must be short and suggestive, possibly through the use of metaphors. As the natural source of metaphors is literature, two particular genres, science fiction and detective fiction, are of peculiar interest as sources of images of science and of metaphors of scientific research. For the human sciences, the detective story is of special interest. A character, in one of Agatha Christie's novels, says about the detective: "You would have made a good archaeologist, M. Poirot. You have the gift of re-creating the past."[1] The comparison may be turned around as the archaeologist also is a sort of detective; her work of inquiring resembles a detective investigation.

Philosophical investigation may also turn out to resemble the work of a detective. The present book analyzes in this style the case of the human sciences. What kind of research in social studies or arts and humanities could be qualified as scientific? The book examines first some of the usual suspects: linguistic, economic and psychological studies. Then it tries to draw its conclusions.

As for the image of science in detective fiction, one fascinating example is Arthur Conan Doyle's *The Hound of the Baskervilles*. Holmes and Watson adhere to what they see as the norms of scientific investigation. The image of science is that of the Nineteenth Century, but with some distinctive qualifications. Fact gathering and theorizing are separated.[2] However,

[1]Agatha Christie, *Murder in Mesopotamia* (London: Collins, 1936), chapter 28.

[2]Holmes says to Watson: "I wish you simply to report facts in the fullest possible manner to me, and you can leave me to do the theorizing." (Arthur Conan Doyle, *The Hound of the Baskervilles* [London: George Newnes, 1902], p.105.)

Watson is puzzled; he wants to know what kinds of facts is he supposed to report. Holmes' answer draws the attention on the significance of the research questions.[3] As for Holmes' methods they are supposed to be pretty clear, but Watson never gets them fully.[4] Holmes wants to know the facts, but he does not rely on induction; he often makes deductions. A theory may well be formulated before there is enough evidence in its favor.[5]

Now, even if we admit that an investigation has been carried out according to the rules of science this does not make it automatically part of science. *Being like* (a scientific investigation) does not mean *being the same*. Let us say that a detective wants to expose the evil deeds of a gang. The members of the gang communicate using a code. Breaking the code is an achievement like the decipherment of Linear B. However, the result has a different status. The outcome of a scientific research is integrated in a network of research outcomes. In the case of Linear B, the outcome is significant for Ancient Greek studies and Indo-European studies.[6] While it does not make much sense to repeat the process of the decipherment of Linear B as such, reading any new tablet written in Linear B is an indirect repetition of the decipherment. In contrast to the decipherment of Linear B, the result obtained by the detective is not integrated into a network of research outcomes; it might be useful in similar cases, it might even be used as evidence in favor of some approach in forensic sciences. But, like Sherlock Holmes, the real detective solves a case that is added to the history of crime detection.

Research outcomes are very important and the present book is focused on outcomes. Unlike Karl Popper, who denies the existence of stable outcomes, the present book assumes the existence of real outcomes, not mere "surmise and conjecture", as Sherlock Holmes would say.[7] For a while, Ventris' theory of Linear B was a surmise and it made sense to ask for the specification of empirical data that might falsify it. But, after tests and improvement, its

---

[3]"Anything which may seem to have a bearing, however indirect, upon the case" (*ibidem*).

[4]See, for example, Watson's attempt to characterize doctor James Mortimer (*The Hound of the Baskervilles*, first chapter).

[5]Holmes formulates the theory that Stapleton has killed old Charles Baskerville and Selden, the convict, but he resists Watson's suggestion to arrest Stapleton at once. Watson is convinced that they "have a case". Holmes rejects this opinion: "Not a shadow of one — only surmise and conjecture. We should be laughed out of court if we came with such a story and such evidence." (*The Hound of the Baskervilles*, pp.285–286.)

[6]The decipherment of Linear B is discussed here in section 2.4.

[7]*The Hound of the Baskervilles*, p.286.

status changed; the research lead to an important outcome, which modified the very network of relevant research outcomes.

As it is well known, Karl Popper challenges the scientific status of the theories of Marx, Freud and Adler. He writes about Marx's theory of history that "in some of its earlier formulations (for example in Marx's analysis of the character of the 'coming social revolution') their predictions were testable, and in fact falsified" (*Conjectures and Refutations* [83: 37]). The theories of Freud and Adler, however: "were in a different class. They were simply non-testable, irrefutable" (*ibidem*). Despite the reference only to Marx, Freud and Adler, Popper's challenge is a broader one and has to be answered in the philosophy of the human sciences.

From the point of view of this book, Popper's challenge to the theories of human sciences requires a distinction between little and big theories. The theories of Marx or Freud attempt to be big theories, while Ventris' theory of Linear B is a little theory. The big theories in human sciences tend to become grand narratives and fail for rather different reasons than those of Popper. In other contexts, Popper's own approach to the human sciences is different. He recognizes the absence in their case of general laws and proposes a specific logical schema for explanations (see *Objective Knowledge* [81: 354–355]). He is, however, tempted by what might be called a "heavy industry approach" to the human sciences.

The book also rejects Lakatos's research programmes and Kuhn's paradigms as "heavy industry approaches" to the human sciences. In sum, from the perspective of the present book, human sciences are "light industry".

The book proposes a replacement, in the philosophy of human sciences, for concepts such as the paradigms or the research programmes, the research keys. Research keys, as the hard core of a research program, are not directly affected by empirical evidence. They are, however, more flexible. They may be combined on different "rings" with various other research keys. Sometimes, they survive, while other keys from the ring perish.[8]

Now, in order to obtain an outcome, the research must follow some procedure. Is there a method for getting a scientific outcome? The book endorses Feyerabend's *anything goes*, but in a weak form. All that matters is to find a scientific outcome; any method would do fine, but it has to

[8]The example analyzed in the book is that of the keys of Propp's research of the fairy tales. For a while, they had been added to the structuralist ring of research keys; however, after the demise of structuralism, Propp's research keys survived and even spread on other research areas than the original one. The details of this discussion are in section 5.4.3.

respect certain conditions and constraints. The most important conditions are the public access to the methods of data collection and the procedures used for obtaining the outcome and the repeatability of the research outcome. An obvious constraint prevents the specification of the outcome, before the research process, in the method used for obtaining it.

The book has a double critical stance. On one hand, it rejects the "heavy industrial" approach to the human sciences. On the other hand, it rejects "interpretation" as a scientific method, specific to the human sciences. It criticizes Dilthey and the hermeneutic approach, as well as the influence of Heideggerian phenomenology in the human sciences.

The book makes a distinction between scientific research and its superstructure. A first layer of the superstructure has a narrative character. Other layers include normative extensions of the narrative superstructure. The layers of the superstructure cannot be inferred from scientific research. The proper place of interpretation is not at the level of scientific research; it plays the role of a sort of recursion between scientific research and its superstructure.

Scientific research requires openness to research methods and repeatability of outcomes; otherwise science cannot be a critical endeavor. The book endorses Merton's formula of science as "organized scepticism" [73: 601], but in a modified form. The book makes use of the distinction between organizations and institutions. Organizations have aims and plans. Institutions are systems of rules. From the perspective of the book, science is *institutionalized scepticism*. Scepticism is not in the aims or the plans of scientific organizations. Researchers may even have no idea about the scepticism cultivated by science and they may simply follow the procedures of their own organization; they might very well ignore the rules of science as an institution. Scepticism is the ingredient of the rules of science as an institution, not the rule of the day-to-day behavior of scientists.

Human sciences do not differ in kind from the natural sciences. There is a continuum between the natural and the human sciences, but items at the far ends of the continuum may have many differences among them and maybe only common features with the closer neighbors.